ÉMILE BRÉHIER
Professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

HISTOIRE
DE LA
PHILOSOPHIE

TOME PREMIER

L'ANTIQUITÉ ET LE MOYEN AGE

I

INTRODUCTION. — PÉRIODE HELLÉNIQUE

NOUVELLE ÉDITION

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

1931

Introduction

Il a semblé parfois que l'histoire de la philosophie ne pouvait être qu'un obstacle à la pensée vivante, un alourdissement et une gêne pour qui s'élance vers la vérité. « Ne crois point au passé ! fait dire Emerson à la nature. Je te donne le monde neuf et point étrenné à toute heure. Tu songes, aux instants de loisir, qu'il y a assez d'histoire, de littérature, de science derrière toi pour épuiser la pensée et te prescrire ton avenir ainsi que tout avenir. Aux heures lucides, tu verras qu'il n'y a pas encore une ligne d'écrite (1). » Paroles de pionnier conquérant, qui craint comme une sourde rancune du passé contre la liberté de l'avenir. Et c'est aussi, en un autre sens, la liberté de l'esprit que Descartes défendait contre les forces du passé, en rebâtissant à pied d'œuvre l'édifice de la philosophie.

Il n'y a, il est vrai, que trop de raisons de redouter le passé, lorsqu'il prétend se continuer dans le présent et s'éterniser, comme si la seule durée créait quelque droit. Mais l'histoire est précisément la discipline qui envisage le passé comme tel, et qui, à mesure qu'elle le pénètre davantage, voit, en chacun de ses moments, une originalité sans précédent et qui jamais ne reviendra. Loin d'être une entrave, l'histoire est donc, en philosophie comme partout, une véritable libératrice. Elle seule, par la variété des vues qu'elle nous donne de l'esprit humain, peut déraciner les préjugés et suspendre les jugements trop hâtifs.

(1) *Autobiographie*, I, 273, traduction R. Michaud.

Mais une vue d'ensemble sur le passé philosophique est-elle possible ? Ne risque-t-elle pas, à cause de l'énorme complication des faits, d'être ou bien très difficile, si elle ne choisit pas et veut seulement se laisser aller au rythme de pensées indéfiniment multiples, ou bien superficielle, si elle choisit ? Il est certain que l'on ne peut pas se représenter le passé sans classer les faits de quelque manière ; ce classement implique certains postulats. L'idée même d'entreprendre une histoire de la philosophie suppose, en effet, que l'on a posé et résolu, d'une manière tout au moins provisoire, les trois problèmes suivants :

I. Quelles sont les origines et quelles sont les frontières de la philosophie ? La philosophie a-t-elle débuté, au VIe siècle, dans les cités ioniennes, comme l'admet une tradition qui remonte à Aristote, ou a-t-elle une origine plus ancienne soit dans les pays grecs, soit dans les pays orientaux ? L'historien de la philosophie peut-il et doit-il se borner à suivre le développement de la philosophie en Grèce et dans les pays de civilisation d'origine gréco-romaine, ou doit-il étendre sa vue aux civilisations orientales ?

II. En second lieu, jusqu'à quel point et dans quelle mesure la pensée philosophique a-t-elle un développement suffisamment autonome pour faire l'objet d'une histoire distincte de celle des autres disciplines intellectuelles ? N'est-elle pas trop intimement liée aux sciences, à l'art, à la religion, à la vie politique, pour que l'on puisse faire des doctrines philosophiques l'objet d'une recherche séparée ?

III. Enfin, peut-on parler d'une évolution régulière ou d'un progrès de la philosophie ? Ou bien la pensée humaine possède-t-elle, dès le début, toutes les solutions possibles des problèmes qu'elle pose, et ne fait-elle, dans la suite, que se répéter indéfiniment ? Ou bien encore les systèmes se remplacent-ils les uns les autres d'une manière arbitraire et contingente ?

De ces trois problèmes nous pensons qu'il n'y a aucune solution rigoureuse, et que toutes les solutions que l'on a pré-

tendu en donner contiennent des postulats implicites. Il est pourtant indispensable de prendre position sur ces questions, si l'on veut aborder l'histoire de la philosophie ; le seul parti possible est de dégager très explicitement les postulats contenus dans la solution que nous admettons.

I

La première question, celle des origines, reste sans solution précise. A côté de ceux qui, avec Aristote, font de Thalès, au VIe siècle, le premier philosophe, il y avait déjà en Grèce des historiens pour faire remonter au delà de l'hellénisme, jusqu'aux Barbares, les origines de la philosophie ; Diogène Laërce, dans la préface de ses *Vies des Philosophes* nous parle de l'antiquité fabuleuse de la philosophie chez les Perses et chez les Égyptiens. Ainsi, dès l'antiquité, les deux thèses s'affrontent : la philosophie est-elle une invention des Grecs ou un héritage qu'ils ont reçu des « Barbares ? »

Il semble que les orientalistes, à mesure qu'ils nous dévoilent les civilisations préhelléniques, comme les civilisations mésopotamienne et égyptienne avec lesquelles les cités de l'Ionie, berceau de la philosophie grecque, ont été en contact, donnent raison à la seconde de ces thèses. Il est impossible de ne pas sentir la parenté de pensée qu'il y a entre la thèse connue du premier philosophe grec, Thalès, que toutes choses sont faites d'eau, et le début du *Poème de la Création*, écrit bien des siècles auparavant en Mésopotamie : « Lorsqu'en haut le ciel n'était pas nommé, et qu'en bas la terre n'avait point de nom, de l'Apsou primordial, leur père, et de la tumultueuse Tiamat, leur mère à tous, les eaux se confondaient en un (1). » De pareils textes suffisent au moins pour nous faire voir que Thalès n'a

(1) DELAPORTE, *La Mésopotamie*, Bibliothèque de synthèse historique, [illegible]

pas été l'inventeur d'une cosmogonie originale ; les images cosmogoniques, que, peut-être, il précisa, existaient depuis de longs siècles. Nous pressentons que la philosophie des premiers physiologues de l'Ionie pouvait être une forme nouvelle d'un thème extrêmement ancien.

Les recherches les plus récentes sur l'histoire des mathématiques ont amené à une conclusion analogue. Dès 1910, G. Milhaud écrivait : « Les matériaux accumulés en mathématiques par les orientaux et les Égyptiens étaient décidément plus importants et plus riches qu'on ne le soupçonnait encore généralement il y a une dizaine d'années (1). »

Enfin les travaux des anthropologistes sur les sociétés inférieures introduisent de nouvelles données qui compliquent encore le problème de l'origine de la philosophie. On trouve en effet, dans la philosophie grecque, des traits intellectuels qui n'ont leur analogie que dans une mentalité primitive. Les notions qu'emploient les premiers philosophes, celles de destin, de justice, d'âme, de dieu, ne sont pas des notions qu'ils ont créées ni élaborées eux-mêmes, ce sont des idées populaires, des représentations collectives qu'ils ont trouvées. Ce sont, semble-t-il, ces notions qui leur servent de schémas ou de catégories pour concevoir la nature extérieure. L'idée que les physiologues ioniens se font de l'ordre de la nature, comme d'un groupement régulier d'êtres ou de forces auxquels la destinée souveraine impose leur limite est dû au transport de l'ordre social dans le monde extérieur ; la philosophie n'est peut-être, à son origine, qu'une sorte de vaste métaphore sociale. Des faits aussi étranges que le symbolisme numérique des Pythagoriciens qui admettent que « tout est nombre » s'expliqueraient par cette forme de pensée qu'un philosophe allemand appelait récemment la « pensée morphologico-structurale » des primitifs et qu'il opposait à la pensée fonctionnelle

(1) *Nouvelles études sur l'histoire de la pensée scientifique*, Paris, 1910, p. 127.

fondée sur le principe de causalité ; comme la peuplade nord-américaine des Zunis fait correspondre à la division de leur race en sept parties, la division en sept du village, des régions du monde, des éléments, du temps, ainsi les Pythagoriciens ou même Platon dans le *Timée* inventent continuellement des correspondances numériques du même ordre (1). La ressemblance affirmée dans le *Timée* entre les intervalles des planètes et l'échelle musicale nous paraît complètement arbitraire, et la logique nous en échappe tout autant que celle de la *participation*, étudiée par M. Lévy-Bruhl dans ses travaux sur la mentalité primitive.

S'il en est ainsi, les premiers systèmes philosophiques des Grecs ne seraient nullement primitifs ; ils ne seraient que la forme élaborée d'une pensée bien plus ancienne. C'est sans doute dans cette mentalité qu'il faudrait rechercher l'origine véritable de la pensée philosophique ou du moins d'un de ses aspects (2). A. Comte n'avait pas tort en voyant dans ce qu'il appelait le fétichisme la racine de la représentation philosophique de l'univers ; maintenant que, par le folklore et les études sur les peuples non civilisés, on a une connaissance plus précise et plus positive de l'état d'esprit des primitifs, on pressent mieux tout ce qui en subsiste dans la métaphysique évoluée des Grecs.

Ainsi les premiers « philosophes » de la Grèce n'ont pas eu vraiment à inventer ; ils ont travaillé sur des représentations de la complexité et de la richesse mais aussi de la confusion desquelles nous pouvons difficilement nous faire une idée. Ils avaient moins à inventer qu'à débrouiller et à choisir, ou plutôt l'invention était dans ce discernement lui-même. On les comprendrait sans doute mieux, si l'on savait ce qu'ils ont rejeté, qu'en sachant ce qu'ils ont gardé. D'ailleurs, l'on

(1) Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken*, Leipzig, 1922.
(2) Voyez sur la question le livre très frappant de F. M. Cornford, *From religion to philosophy*, London, 1912.

voit parfois des représentations refoulées réapparaître ; et la pensée primitive sous-jacente fait un effort continuel, qui réussit quelquefois, pour renverser les digues dans lesquelles on la contient.

Si, malgré ces remarques, nous faisons commencer notre histoire à Thalès, ce n'est donc pas que nous méconnaissions la longue préhistoire où s'est élaborée la pensée philosophique ; c'est seulement pour cette raison pratique que les documents épigraphiques des civilisations mésopotamiennes sont peu nombreux et d'un accès difficile, et c'est ensuite parce que les documents sur les peuples sauvages ne peuvent nous fournir des indications sur ce qu'a été la Grèce primitive.

*
* *

La question des *frontières* de l'histoire de la philosophie, connexe de celle des origines, ne peut être non plus résolue avec exactitude. Il est indéniable qu'il y a eu, à certaines époques, dans les pays d'Extrême-Orient et surtout dans l'Inde, une vraie floraison de systèmes philosophiques. Mais il s'agit de savoir si le monde gréco-romain, puis chrétien, d'une part, le monde extrême-oriental, de l'autre, ont eu un développement intellectuel complètement indépendant l'un de l'autre : dans ce cas, il serait permis de faire abstraction de la philosophie de l'Extrême-Orient dans un exposé de la philosophie occidentale. La situation est bien loin d'être aussi nette : pour l'antiquité d'abord, les relations commerciales faciles qu'il y a eu à partir d'Alexandre jusqu'aux invasions arabes entre le monde gréco-romain et l'Extrême-Orient ont rendu possibles les relations intellectuelles. Nous en avons des témoignages précis ; les Grecs, voyageurs ou philosophes, ont beaucoup écrit sur l'Inde à cette époque ; les débris de cette littérature, particulièrement aux IIe et IIIe siècles de notre ère, témoignent

tout au moins d'une vive curiosité pour la pensée indienne. D'autre part, au haut moyen âge s'est développée en pays musulman une philosophie dont la pensée grecque, aristotélicienne ou néo-platonicienne, formait certainement l'essentiel, mais qui, cependant, ne paraît pas avoir été sans subir, à diverses reprises, l'influence du voisinage indien. Or, on verra quelle place cette philosophie arabe a eue dans la chrétienté, depuis le XIII[e] siècle jusqu'au XVI[e]. C'est donc une question fort importante de savoir quels sont les degrés et les limites de cette influence, directe ou indirecte. Mais c'est aussi une question fort difficile : l'influence de la Grèce sur l'Extrême-Orient qui est aujourd'hui prouvée en matière d'art, a été sans doute très forte dans le domaine intellectuel, et beaucoup plus forte que l'influence inverse de l'Inde sur l'héllénisme. Étant donné l'incertitude des dates de la littérature indienne, les ressemblances entre la pensée grecque et indienne ne peuvent pas témoigner de laquelle des deux vient l'influence. Il semble que ce soit seulement sous l'influence grecque que les Hindous aient donné à l'exposé de leurs idées le caractère systématique et ordonné que nos habitudes intellectuelles, héritées des Grecs, nous font considérer comme lié à la notion même de philosophie.

Malgré ces difficultés, une histoire de la philosophie n'a pas le droit d'ignorer la pensée extrême-orientale. Toutefois, dans un ouvrage élémentaire comme celui-ci, nous n'avons nullement à exposer, pour elle-même, la philosophie indienne ; cette tâche, encore difficile pour les spécialistes (1) à cause du petit nombre d'études de détail, serait, pour nous, impossible. Il faudra donc nous contenter de noter soigneusement, parmi tous les courants non helléniques qui apparaîtront au cours de la philosophie occidentale, ceux qui ont pu venir du lointain Orient. La tâche nous sera beaucoup plus facile pour

(1) Cf. OLTRAMARE, *Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, 2 vol., 1907 et 1923. MASSON-OURSEL, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, Paris, 1923.

l'époque voisine de nous, où les travaux des orientalistes, depuis le début du XIXe siècle, n'ont pas été sans influence sur la philosophie ; nous pourrons peut-être alors nous rendre compte de la nature d'une influence qui continue jusqu'à l'époque actuelle.

II

Notre second problème est celui du degré d'indépendance de l'histoire de la philosophie à l'égard de l'histoire des autres disciplines intellectuelles. Mais nous refusons de le poser dogmatiquement, comme s'il s'agissait de trancher la question des rapports de la philosophie, prise comme une chose en soi, avec la religion, la science ou la politique. Nous voulons le poser et le résoudre historiquement ; c'est dire qu'il ne peut admettre une solution simple et uniforme. L'histoire de la philosophie ne peut pas être, si elle veut être fidèle, l'histoire abstraite des idées et des systèmes, séparés des intentions de leurs auteurs et de l'atmosphère morale et sociale où ils sont nés. Il est impossible de nier que, aux différentes époques, la philosophie a eu, dans ce que l'on pourrait appeler le régime intellectuel du temps, une place très différente. Au cours de l'histoire, nous rencontrons des philosophes qui sont surtout des savants ; d'autres sont avant tout des réformateurs sociaux, comme Auguste Comte, ou des maîtres de morale, comme les philosophes stoïciens, et des prédicateurs, comme les cyniques ; il y a parmi eux, des méditatifs solitaires, des professionnels de la pensée spéculative, comme un Descartes ou un Kant, à côté d'hommes qui visent à une influence pratique immédiate, comme Voltaire. La méditation personnelle tantôt est la simple réflexion sur soi, et tantôt confine à l'extase.

Et ce n'est pas seulement à cause de leur tempérament personnel qu'ils sont si différents, c'est à cause de ce que la société,

à chaque époque, exige d'un philosophe. Le noble Romain, qui cherche un directeur de conscience, les papes du XIIIe siècle qui voient dans l'enseignement philosophique de l'université de Paris un moyen d'affermir le christianisme, les encyclopédistes qui veulent mettre fin à l'oppression des forces du passé demandent à la philosophie des choses fort différentes ; elle se fait tour à tour missionnaire, critique, doctrinale.

Ce sont là, dira-t-on, des accidents ; peu importe ce que la société veut faire de la philosophie ; ce qu'il y a d'important, c'est ce que celle-ci reste, au milieu des intentions différentes de ceux qui l'utilisent ; quelles que soient leurs divergences, il n'y a de philosophie que là où il y a une pensée rationnelle, c'est-à-dire une pensée capable de se critiquer et de faire effort pour se justifier par des raisons. Cette aspiration à une valeur rationnelle n'est-elle pas, peut-on penser, un trait assez caractéristique et permanent pour justifier cette histoire abstraite des doctrines, cette « histoire de la raison pure », comme dit Kant, qui en a esquissé l'idée (1) ? Suffisant pour distinguer la philosophie de la croyance religieuse, ce trait la distinguerait aussi des sciences positives ; car l'histoire des sciences positives est complètement inséparable de l'histoire des techniques d'où elles sont issues et qu'elles perfectionnent. Il n'y a pas de loi scientifique qui ne soit, sous un autre aspect, une règle d'action sur les choses ; la philosophie, elle, est pure spéculation, pur effort pour comprendre, sans autre préoccupation.

Cette solution serait fort acceptable, si elle n'avait pour conséquence immédiate d'éliminer de l'histoire de la philosophie toutes les doctrines qui font une part à la croyance, à l'intuition, intellectuelle ou non, au sentiment, c'est-à-dire des doctrines maîtresses ; elle implique donc une opinion arrêtée sur la philosophie, bien plus qu'une vue exacte

(1) *Critique de la Raison pure*, Méthodologie transcendentale, chapitre IV.

de son histoire. Isoler une doctrine du mouvement d'idées qui l'a amenée, du sentiment et de l'intention qui la guident, la considérer comme un théorème à prouver, c'est remplacer par une pensée morte une pensée vivante et significative. On ne peut comprendre une notion philosophique que par son rapport à l'ensemble dont elle est un aspect. Combien de nuances différentes, par exemple dans le sens du fameux : Connais-toi toi-même ! Chez Socrate, la connaissance de soi signifie l'examen dialectique et la mise à l'épreuve de ses opinions propres ; chez saint Augustin, elle est un moyen d'atteindre la connaissance de Dieu par l'image de la Trinité que nous trouvons en nous ; chez Descartes, elle est comme un apprentissage de la certitude; dans les Upanishads de l'Inde, elle est la connaissance de l'identité du moi et du principe universel. Comment donc saisir cette notion et lui donner un sens, indépendamment des fins pour lesquelles on l'utilise ?

Une des plus grosses difficultés que l'on puisse opposer à l'idée d'une histoire abstraite des systèmes, c'est le fait que l'on pourrait appeler le déplacement de niveau des doctrines. Pour en donner un exemple saillant, songeons aux ardentes polémiques, continuées durant des siècles, sur les limites des domaines de la foi et de la raison. On pourrait trouver bien des doctrines données à un certain moment comme de foi révélée et considérées à d'autres comme des doctrines de raison. La sécheresse et la pauvreté de la philosophie proprement dite dans le haut moyen âge sont compensées par les trésors de vie spirituelle qui, de la philosophie païenne, sont passés dans les écrits théologiques de saint Ambroise et de saint Augustin. L'affirmation de l'immatérialité de l'âme qui chez Descartes est rationnellement prouvée est pour Locke une vérité de foi. Quoi de plus frappant que la transposition que Spinoza a fait subir à la notion religieuse de vie éternelle, en l'interprétant par des notions inspirées du cartésianisme ! De ces faits que l'on pourrait aisément multiplier, il résulte que l'on ne carac-

térise pas suffisamment une philosophie en indiquant les doctrines qu'elle soutient ; il importe bien plus de voir dans quel esprit elle les soutient, à quel régime mental elle appartient.

C'est dire que la philosophie ne saurait être scindée du reste de la vie spirituelle, qui s'exprime encore par les sciences, la religion, l'art, la vie morale ou sociale. Le philosophe tient compte de toutes les valeurs spirituelles de son temps pour les approuver, les critiquer ou les transformer. Il n'y a pas de philosophie, là où il n'y a pas un effort pour ordonner hiérarchiquement les valeurs.

Ce sera donc une préoccupation constante de l'historien de la philosophie de rester en contact avec l'histoire politique générale, et l'histoire de toutes les disciplines de l'esprit, bien loin de vouloir isoler la philosophie comme une technique séparée des autres.

Seulement ces rapports avec les autres disciplines spirituelles ne sont nullement uniformes et invariables, mais se présentent de manière fort différente selon les époques et les penseurs. La spéculation philosophique peut être ordonnée tantôt à la vie religieuse, tantôt aux sciences positives, tantôt à la politique et à la morale, quelquefois à l'art. Il est des moments où prédomine le rôle d'une de ses disciplines, tandis que les autres s'effacent presque ; ainsi, au cours de l'antiquité classique, nous assistons, en gros, à une décroissance graduelle du rôle des sciences, accompagnée par la croissance du rôle de la religion : tandis que, à l'époque de Platon, l'évolution des mathématiques a un intérêt tout particulier pour l'historien, ce sera, à l'époque de Plotin, l'invasion des religions orientales du salut qui devra appeler l'attention ; c'est à ce moment que nous devrons nous poser le problème, encore si difficile à résoudre, de l'influence propre du christianisme sur la philosophie. L'époque actuelle voit, autour de la philosophie. une lutte d'influence assez âpre pour que cette méditation sur le passé ne soit pas tout à fait inutile.

III

Il est un troisième problème, sur lequel l'historien de la philosophie est manifestement obligé de prendre position. La philosophie a-t-elle une loi de développement, ou la succession des systèmes est-elle contingente et dépendant du hasard des tempéraments individuels ? Cette question est entre toutes importante ; l'histoire de la philosophie a, derrière elle, un long passé qui pèse lourdement sur elle ; elle a, particulièrement sur le point qui nous occupe, des traditions auxquelles il est rare qu'elle ne s'accommode pas plus ou moins. Ce sont ces traditions que nous voulons dégager afin de les apprécier comme il convient.

L'idée de considérer l'histoire de la philosophie dans l'ensemble et l'unité de son développement est une idée relativement récente. Elle est un aspect de ces doctrines du « progrès de l'esprit humain » qui se font jour à la fin du XVIIIe siècle ; d'une part la philosophie positive d'Auguste Comte, d'autre part la philosophie de Hegel incluent en elles comme élément nécessaire une histoire des démarches philosophiques de l'humanité ; l'esprit humain ne se définit pas, en s'isolant de sa propre histoire.

Telle n'avait pas été du tout l'histoire de la philosophie à l'aurore de l'époque moderne. Notre histoire de la philosophie est véritablement née à l'époque de la Renaissance, lorsque l'on découvrit en Occident les compilateurs de la fin de l'antiquité, Plutarque, dont les écrits renferment un traité *Sur les Opinions des Philosophes*, Sextus Empiricus, Stobée, les *Stromates* de Clément d'Alexandrie et surtout les *Vies des Philosophes* de Diogène Laërce qui rassemble en un inexprimable désordre des débris de toutes les œuvres antiques d'histoire de la philosophie depuis les travaux des disciples d'Aristote. Par ces auteurs s'ouvraient, sur la diversité des

sectes antiques, sur la succession des chefs d'école et des écoles elles-mêmes, des perspectives qui avaient entièrement échappé à la pensée médiévale. Les premières histoires imitèrent sans plus ces compilations ; ce furent des traités comme celui de Burleus sur les *Vies des Philosophes* (1477).

Il suit de là que l'histoire se limite d'abord à la philosophie antique ou, plus exactement, à la période qui va jusqu'au premier siècle de notre ère, c'est-à-dire jusqu'à l'époque où s'arrêtent en général les compilateurs que nous avons nommés ; l'histoire de la philosophie antique postérieure s'introduit, il est vrai, grâce à l'étude directe des grandes œuvres néo-platoniciennes ; mais l'antiquité se trouve ainsi complètement séparée du moyen âge, et l'idée qu'il pourrait y avoir une continuité de l'un à l'autre échappe complètement. Cette séparation est si accusée que Jonsius, recueillant les sources de l'histoire de la philosophie, se borne encore en 1649, sauf en un court chapitre, à mentionner les écrivains anciens qui ont écrit sur l'histoire de la philosophie (*De Scriptoribus historiae philosophicae*, libri IV, 1649). Pourtant, vers cette époque, l'histoire de la philosophie du moyen âge a commencé a être étudiée pour elle-même ; Launoi écrit une histoire des écoles médiévales (1).

L'histoire de la philosophie est donc avant tout à ce moment l'histoire des sectes ; c'est ainsi que la conçoit Bacon dans les plans qu'il trace des sciences (2). L'histoire des sectes est pour lui une partie, la dernière, de l'histoire littéraire. L'histoire littéraire, dans son ensemble, a pour objet de montrer l'origine, les progrès, les régressions et les renaissances des « doctrines et des arts ». « Qu'on y ajoute, dit Bacon, les sectes et les controverses les plus célèbres qui ont occupé les doctes ; qu'on énumère les auteurs, les livres, les écoles, la suite des

(1) *De Scholis celebrioribus seu a Carolo magno seu post Carolum per occidentem instauratis*, 1672.
(2) *De Dignitate et augmentis scientiarum*, liv. II, chap. IV.

chefs d'école, les académies, les sociétés, les collèges, les ordres. » C'est le plan baconien que suit Georges Horn, l'auteur de la première histoire générale de la philosophie, qui mène le développement depuis les origines jusqu'au XVIIIe siècle ; la préface renvoie à Bacon, et le titre complet de l'ouvrage en indique bien le caractère : *Historiae philosophicae libri septem, quibus de origine, successione, sectis et vita philosophorum ab orbe condito ad nostram aetatem agitur* (1). Ce qui l'intéresse, c'est moins l'analyse et la connaissance précise du contenu des doctrines que leur énumération et leur suite ; il a, à l'égard de l'histoire de la philosophie proprement dite, la position que l'histoire de l'Église a à l'égard de celle des dogmes ; et, pas plus qu'il n'existe à ce moment d'histoire des dogmes, il n'existe une histoire véritable de la philosophie.

C'est que le but des hommes de la Renaissance n'est pas de s'informer du passé, mais bien de le restaurer et de faire remonter l'esprit humain à ses sources vives. Aussi l'on se passionne pour la secte que l'on étudie ; on n'est pas historien du platonisme sans être en même temps platonicien. Il y a ainsi des platoniciens et des stoïciens, des épicuriens et des académiciens, et même des présocratiques. L'histoire tire de ces chocs le plus grand profit ; Marsile Ficin fait connaître Platon et Plotin ; dans la première moitié du XVIIe siècle Juste Lipse étudie avec attention et classe l'ensemble des textes connus sur les stoïciens ; Bérigard, dans son *Circulus Pisanus*, appelle l'attention sur les premiers physiciens de la Grèce ; Gassendi cherche à donner un portrait fidèle d'Épicure (2).

C'est dans ces travaux des « sectaires » plutôt que dans les travaux d'érudition pure qu'il faut chercher l'histoire proprement dite des doctrines. Une de ces sectes a, au point de

(1) Lugduni Batavorum, apud. J. Elzevirium, 1645.

(2) FICIN, *Theologia platonica*, 1482 ; BÉRIGARD, *Circulus pisanus ; de vetere et peripatetica philosophia*, 1643, 2e éd. 1661 ; Juste LIPSE, *Manuductio ad philosophiam stoicam*, *Physiologia Stoicorum*, 1604. GASSENDI, *Commentarius de vita, moribus et placitis Epicuri seu animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii*, 1649 ; *Syntagma philosophiae Epicuri*, 1659 ; cf. encore MAGNENUS, *Democritus reviviscens*, 1648.

vue qui nous occupe, une importance particulière, c'est celle des académiciens et des pyrrhoniens ; un des arguments traditionnels du scepticisme est, en effet, l'existence de la diversité des sectes ; et une des sources principales de l'historien est le grand traité de Sextus Empiricus : *Contre les Dogmatiques*, édité et traduit en partie par Henry Estienne en 1562 ; Sextus y expose très longuement les variations d'opinion sur un même sujet. Il y a à cette époque bien des académiciens, et il n'en est pas qui n'emploient le même procédé (1).

Ainsi de toute l'érudition de la Renaissance, on ne recueille qu'un résultat, c'est la fragmentation de la pensée philosophique en une infinité de sectes ; ou bien l'on choisit une de ces sectes, et l'on est sectaire à son tour ; ou bien on les détruit l'une par l'autre, et l'on est sceptique. On ne pouvait échapper à cette fatalité qu'en dégageant entièrement la philosophie de la philologie ; ce fut l'œuvre des grands penseurs du XVII[e] siècle ; dès 1645, Horn remarque avec beaucoup de raison que son siècle, avec Descartes et Hobbes, est le siècle des philosophes, tandis que le précédent avait été celui des philologues ; ce que l'on veut maintenant, ce n'est plus restaurer une secte, ni substituer une secte nouvelle aux anciennes, c'est trouver, par delà les opinions des sectes, dans la nature même de l'esprit humain, les sources de la philosophie véritable.

Dans ces conditions nouvelles, ou bien l'histoire de la philosophie continuera à être purement et simplement l'histoire des sectes ; elle ne fera alors qu'énumerer les erreurs ou aberrations de l'esprit humain et elle ne sera qu'une encombrante érudition ; ou bien elle devra transformer profondément ses perspectives et ses méthodes.

Que l'histoire de la philosophie soit comme un musée des bizarreries de l'esprit humain, c'est le thème commun des

(1) Cf. par exemple, Guy de Bruès, *Les dialogues contre les nouveaux académiciens*, Paris, 1557, où, dans un dialogue entre Baïf et Ronsard, l'auteur expose les diverses opinions des philosophes « qui n'apportent que confusion dans nos esprits » (p. 65).

rationalistes du XVIIe et du XVIIIe siècle. Pour expliquer ce jugement défavorable sur le passé, il faut voir de quelle manière il leur était présenté par les histoires de la philosophie. Encore dans le grand travail de Brücker, l'*Historia critica philosophiae* (1741-44), qui, jusqu'à la fin du XVIIIe siècle et en particulier chez les encyclopédistes, est l'ouvrage le plus utilisé, se rencontre un schéma traditionnel du développement historique, qui vient de la *Cité de Dieu* de saint Augustin (1) et qui a subsisté à travers les siècles : la philosophie part du commencement du monde ; les Grecs ont menti en disant qu'ils étaient les premiers philosophes ; ils ont en réalité emprunté leurs doctrines à Moïse, à l'Égypte et à la Babylonie. Le premier âge de la philosophie n'est donc pas l'âge grec, mais l'âge barbare ; presque tous les historiens, jusqu'à Brücker, commencent par une longue série de chapitres sur « la philosophie barbare » : la philosophie qui a une origine divine s'est transmise aux patriarches juifs, puis de là aux Babyloniens, aux mages chaldéens, aux Égyptiens, aux Éthiopiens, aux Indiens, et même aux Germains. C'est seulement ensuite que les Grecs ont recueilli ces traditions, qui s'effaçaient de plus en plus ; elles dégénèrent chez eux en une infinité de sectes ; elles aboutissent d'une part au scepticisme de la nouvelle académie, qui est la fin de la philosophie, d'autre part au néo-platonisme qui s'efforce de corrompre la philosophie chrétienne.

En un mot, l'histoire de la philosophie est l'histoire d'une décadence graduelle et continue de l'esprit humain ; de cette décadence la preuve est le nombre des sectes qui ont remplacé l'unité originelle. La pensée grecque, en particulier, n'est ni un point de départ, ni un progrès ; la fantaisie individuelle, en se donnant libre cours, y a décidément presque détruit ce que gardaient encore de vérité les traditions orientales. Les Grecs n'ont pas du tout, on le voit, dans ces vieilles his-

(1) Livre VIII, chap. IX ; comparer CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, liv. I début ; JUSTE LIPSE au début de sa *Manuductio ad physiologiam stoicam* utilise ces textes.

toires de la philosophie, la place et la valeur qu'ils prendront plus tard. Cette critique des Grecs provient des pères de l'Église ; presque tous les philosophes du XVIIIe siècle, Voltaire en particulier, qui ne cesse de railler Platon, adhèrent pleinement au vieux préjugé. Mais il y a plus ; on apporte les mêmes préventions à l'égard de la philosophie moderne ; c'est le fond du *Traité des systèmes* de Condillac (1749) ; tous les systèmes philosophiques sont le fruit de l'« imagination ». « Un philosophe rêve facilement. Combien de systèmes n'a-t-on pas faits ? Combien n'en fera-t-on pas encore ? Si du moins on en trouvait un qui fût reçu à peu près uniformément par tous ses partisans ! Mais quel fonds a-t-on pu faire sur des systèmes qui souffrent mille changements, en passant par mille mains différentes ? (1) »

Tel est, au XVIIIe siècle, l'aboutissant du jugement de la philosophie sur son propre passé ; il résulte du conflit entre une conception de l'histoire datant de la Renaissance et une conception nouvelle de la philosophie. Mais simultanément et dès le XVIIe siècle, par un mouvement inverse, la conception de l'histoire et la perspective sous laquelle on voit le passé se transforment. Le thème nouveau, c'est l'idée que l'unité de l'esprit humain reste visible à travers la diversité des sectes. Dès le début du XVIIe siècle (1609), dans son *Conciliator philosophicus*, Goclenius s'était efforcé de classer, sur chaque sujet, les contradictions des sectes ; et il ne dressait cette liste d'antinomies que pour les résoudre et pour montrer qu'elles n'étaient qu'apparentes. Ce « syncrétisme » qui affirme l'accord de la pensée philosophique avec elle-même est considéré par Horn comme le résultat véritable de l'histoire de la philosophie (2).

A ce syncrétisme, qui efface les différences entre les sectes, est lié l'éclectisme qui, lui aussi, est au-dessus de toute secte,

(1) *Œuvres complètes*, Paris, 1803, ; t. III, p. 7 ; p. 27.
(2) *Historia philosophica*, Leyde, 1645, p. 323.

mais qui, au lieu de réunir, choisit et distingue. « Il n'y a qu'une secte, dit déjà Juste Lipse, en laquelle nous puissions nous inscrire avec sécurité : c'est la secte éclectique, celle qui lit avec application et qui choisit avec jugement ; extérieure à toute faction, elle deviendra facilement la compagne de la vérité. » Cet esprit de conciliation et d'éclectisme, qui a au XVIIe siècle, en Leibniz, un illustre représentant (1), anime la grande *Historia critica philosophiae* de Brücker (2), la source où tous les écrivains de la seconde moitié du XVIIIe siècle ont puisé leurs connaissances en histoire de la philosophie. Le véritable usage de l'histoire, c'est de faire connaître les caractères qui distinguent la vraie philosophie de la fausse. L'histoire de la philosophie « développe une sorte d'histoire de l'intelligence humaine », elle montre « quelle est la puissance de l'intelligence, de quelle manière elle a été arrachée aux ténèbres et éclairée par la lumière de la vérité, comment elle est parvenue, à travers tant de hasards et d'épreuves, à la connaissance de la vérité et de la félicité, à travers quels méandres elle s'est fourvoyée, de quelle manière elle a été ramenée à la voie royale (3) ». L'histoire des sectes n'est donc qu'un moyen de nous affranchir des sectes. L'éclectisme de Brücker pénètre dans l'*Encyclopédie* ; Diderot dans l'article *Éclectisme* y loue l'éclectique « qui ose penser de lui-même, et, de toutes les philosophies qu'il a analysées sans égard et sans partialité, s'en faire une particulière et domestique ».

Mais le syncrétisme et l'éclectisme ne sont pas la seule manière d'interpréter le passé et de dominer la diversité des sectes. L'on cherche aussi, tout en maintenant cette diversité, à y trouver un lien et une continuité historique. Dans un ouvrage un peu antérieur à celui de Brücker, Deslandes proteste contre

(1) Voyez aussi J.-C. STURM, *Philosophia eclectica*, 1686, et *Physica eclectica*, 1697-1722, et J.-B. DU HAMEL, *De consensu veteris et novae philosophiae*, 1663 ; vue d'ensemble de l'histoire de la philosophie chez Leibniz, *Œuvres*, éd. Gerhardt, t. VII, p. 146-156.

(2) *Jacobi Bruckeri historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram aetatem perducta*, Lipsiae, 1742-44, 5 vol.

(3) BRÜCKER, p. 10-21.

l'idée même d'une histoire des sectes (1). « Recueillir séparément les divers systèmes des philosophes anciens et modernes, entrer dans le détail de leurs actions, faire des analyses exactes de leurs ouvrages, ramasser leurs sentences, leurs apophtegmes et même leurs bons mots, c'est là précisément ce que l'histoire de la philosophie contient de moins instructif. Le principal à mon avis, c'est de remonter à la source des principales pensées des hommes, d'examiner leur variété infinie et en même temps *le rapport imperceptible, les liaisons délicates qu'elles ont entre elles* ; c'est de faire voir comment ces pensées ont pris naissance les unes après les autres et souvent les unes des autres ; c'est de rappeler les opinions des philosophes anciens et de montrer qu'ils ne pouvaient dire effectivement que ce qu'ils ont dit. »

Ces efforts pour dégager l'histoire de la philosophie de la poussière des sectes trouvent naturellement un appui chez les théoriciens du progrès. Pour Condorcet la division de la philosophie en sectes est un état nécessaire mais passager, dont la philosophie s'affranchit peu à peu, tendant « à ne plus admettre que des vérités prouvées », et non plus des opinions. Dans cette perspective historique, la Grèce a une place spéciale, parce que l'espèce humaine doit reconnaître en elle l'initiatrice « dont le génie lui a ouvert toutes les routes de la vérité (2) ».

L'hellénisme n'est plus considéré comme une décadence, mais comme un début. Ainsi se fixe un cadre du développement historique de la philosophie où l'on voit une philosophie purement occidentale commençant avec les penseurs grecs de l'Ionie, trouvant son type en Socrate qui voulait « non faire adopter par les hommes un nouveau système et soumettre leur imagination à la sienne, mais leur apprendre à faire usage de leur raison » ; c'est cette philosophie qui, après la longue éclipse du moyen

(1) *Histoire critique de la philosophie*, où l'on traite de son origine, de ses progrès et des diverses révolutions qui lui sont arrivées jusqu'à notre temps ; Amsterdam, 1737 ; t. I, p. 3 et p. 5.

(2) *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (écrit en 1793) ; quatrième et neuvième époques.

âge, se réalise pleinement avec Descartes. On en a fini avec le fatras de la prétendue philosophie barbare et orientale et les accusations de plagiat contre les Grecs. En revanche il faut bien dire tout ce que laisse en dehors de lui ce schéma des progrès de l'esprit humain, si répandu au XVIII[e] siècle finissant, et qui est en somme resté celui de nos histoires de la philosophie : c'est tout le christianisme et tout l'Orient.

Les penseurs du XVIII[e] siècle ont donc cherché à introduire unité et continuité dans l'histoire de la philosophie ; or toute la première partie du XIX[e] siècle a vu un effort pour construire ce qui n'avait été qu'esquissé. On cherche à présent un principe de liaison interne qui permette de comprendre en elles-mêmes les doctrines et d'en saisir la signification historique. On proteste contre la légèreté avec laquelle sont rejetées comme absurdes des idées qui ne sont pas les nôtres, alors qu'elles sont des aspects nécessaires de l'esprit humain. Ce qui manquait le plus aux historiens, c'était le sens historique, la perception délicate des nuances du passé. C'est ce qu'indique très bien Reinhold, dans un article de 1791 *sur le concept de l'histoire de la philosophie* : « La raison pour laquelle, dit-il, l'histoire de la philosophie apparaît dans nos manuels comme une histoire de la folie des hommes plutôt que de leur sagesse, pour laquelle les plus célèbres et souvent les plus méritants de l'antiquité sont maltraités de la façon la plus indigne, pour laquelle leurs regards les plus profonds dans le sanctuaire de la vérité sont mal interprétés et compris comme les plus plates des erreurs, — c'est que l'on comprenait mal leurs idées, et on devait mal les comprendre parce que, en les jugeant, on s'en tenait aux principes postérieurs d'une des quatre sectes métaphysiques principales, ou parce qu'on était habitué par les méthodes de la philosophie populaire à prévenir les recherches les plus profondes par les oracles du sens commun (1). »

(1) *Uber den Begrif der Geschichte der Philosophie*, dans FÜLLEBORN *Beitraege zur Geschichte der Philosophie*, I, 1791, p. 33.

C'est le programme de Reinhold que Tennemann a suivi dans son Histoire de la philosophie (1) ; cette histoire ne doit supposer d'après lui aucune idée de la philosophie ; elle n'est que la peinture de la formation graduelle de la philosophie, la peinture des efforts de la raison pour réaliser l'idée d'une science des lois de la nature et de la liberté.

Mais le principe d'unité interne se présente lui-même de deux manières : d'une part comme principe d'une classification des doctrines qui se flatte de faire entrer dans un petit nombre de types, dépendant de la nature de l'esprit, toutes les sectes possibles ; d'autre part, comme un développement graduel dont chaque doctrine importante constitue un moment nécessaire.

Le premier point de vue est celui de de Gérando (2). Il déclare positivement qu'il abandonne, comme à la fois stérile et impossible, l'ancienne méthode de l'histoire des sectes. « Les opinions philosophiques qui se sont produites dans les divers pays et dans les divers âges sont tellement variées, tellement nombreuses que le plus savant et le plus fidèle recueil ne fera que jeter le trouble et la confusion dans nos idées et nous accabler sous le poids d'une érudition stérile, à moins que des rapprochements heureusement préparés ne viennent guider l'attention (3). » A l' « histoire narrative », il faut substituer, selon les expressions de Bacon, l' « histoire inductive et comparée » ; elle consiste d'abord à déterminer le très petit nombre de questions primitives auxquelles doit répondre chaque système ; d'après ces réponses, on peut saisir l'esprit de chacun d'eux et les grouper en classes naturelles ; cette classification faite, on pourra les comparer, saisir leur point de divergence, et, enfin, considérant chacun d'eux comme autant d'expériences faites sur la marche de l'esprit humain, juger quel est le meilleur. De fait la question primitive qui

(1) *Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1798-1819, 11 vol.
(2) *Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances humaines*, Paris, an XII, 1804, 3 vol.
(3) Introduction, p. 23.

donne à de Gérando la base de sa classification, c'est celle de la nature de la connaissance humaine ; l'histoire des systèmes devient un « essai de philosophie expérimentale », qui montre à l'épreuve la valeur de chaque solution donnée au problème de l'origine de la connaissance.

La méthode de Victor Cousin n'ajoute pas beaucoup à celle de de Gérando. C'est une sorte de moyenne entre la méthode du botaniste qui classe les plantes par famille, et l'explication psychologique qui les rattache aux faits primitifs de l'esprit humain. « Ce qui trouble et décourage, dit-il au début du cours de 1829, à l'entrée de l'histoire de la philosophie, c'est la prodigieuse quantité de systèmes appartenant à tous les pays et à tous les temps. » Puis « des caractères, différents ou semblables, se dégageront comme d'eux-mêmes et réduiront cette multitude infinie de systèmes à un assez petit nombre de systèmes principaux qui comprennent tous les autres ». Après la classification vient l'explication. Ces grandes familles de systèmes viennent de l'esprit humain. Voilà pourquoi l'esprit humain, aussi constant à lui-même que la nature, les reproduit sans cesse. L'histoire de la philosophie revient donc finalement à la psychologie qui, point de départ de toute saine philosophie, « fournit même à l'histoire sa plus sûre lumière(1) ». On domine donc l'histoire en la niant, puisqu'on remplace le développement des doctrines dans la durée par leur classement.

Le second point de vue qui permet d'introduire une unité dans l'histoire de la philosophie est celui d'une liaison dynamique entre les systèmes, où chacun apparaît comme un moment nécessaire d'une histoire unique. L'histoire de la philosophie ne fait ici que refléter les tendances générales du début du XIX[e] siècle, qui ont donné naissance aux sciences morales et sociales ; on ne croit plus que l'histoire générale s'oriente vers le succès d'une religion particulière ou d'un empire ; elle progresse plutôt

(1) *Histoire générale de la philosophie*, 4e édit., Paris, 1867, p. 6.

vers une civilisation collective qui intéresse l'humanité entière. De même l'histoire de la philosophie ne s'oriente pas au bénéfice d'une secte ; elle a une loi immanente que l'on peut reconnaître par une observation directe.

« Aucune science ne saurait être comprise sans sa propre histoire, toujours inséparable de l'histoire générale de l'humanité (1) », il n'est nulle remarque qui condense plus nettement les idées d'Auguste Comte sur l'histoire intellectuelle : impossibilité de séparer le présent du passé, de considérer le stade présent de l'intelligence autrement que dans le progrès dynamique où il est né des stades passés ; impossibilité de séparer l'histoire du développement intellectuel de celle de l'ensemble de la civilisation. Le positivisme affirme la « continuité humaine » que niaient « le catholicisme maudissant l'antiquité, le protestantisme réprouvant le moyen âge, et le déisme niant toute filiation ». La pensée de Comte se rattache au mouvement général que nous avons vu croître au XVIIIe siècle contre l'idée d'une histoire de la philosophie comme simple énumération de sectes incohérentes. « La continuité dynamique » (p. 27) nous interdit de croire qu'il y ait jamais dans les opinions humaines des « changements radicaux » ; elles se sont modifiées en vertu de la même impulsion qui les modifie encore, c'est-à-dire d'une impulsion vers une subordination croissante de nos jugements à l'ordre objectif. Chacune de ces étapes a sa place normale et nécessaire. La « logique purement subjective » (p. 31) du fétichiste qui anime les phénomènes « est, à l'origine, aussi normale que le sont aujourd'hui les meilleures méthodes scientifiques ».

Cette vision d'une marche continue qui ne peut être rétrograde, amène Comte à transformer entièrement la valeur que les historiens du XVIIIe siècle donnaient à chaque période du passé, particulièrement à la pensée grecque et à la pensée du moyen âge. Il proteste formellement contre « les irrationnelles

(1) *Système de Politique positive* (1851-1854), Paris, Crès, 1921, t. III, p. 2.

hypothèses de certains érudits sur une prétendue antériorité de l'état positif envers l'état théologique » (p. 73) allusion sans doute à une objection que l'on peut tirer de la science positive des Crecs précédant la pensée médiévale. Ces hypothèses, ajoute-t-il, « ont été renversées irrévocablement d'après une meilleure érudition ». L'union de la théologie et de la métaphysique, qui caractérise le moyen âge, union qui, aux yeux des écrivains protestants comme Brücker et des encyclopédistes, est un scandale et une alliance monstrueuse, est précisément ce qui fait la supériorité du moyen âge sur l'antiquité, et ce qui prépare l'âge moderne. La théologie sans métaphysique, c'est nécessairement le polythéisme ; il « constitue seul le véritable état théologique, où l'imagination prévaut librement. Le monothéisme résulte toujours d'une théologie essentiellement métaphysique, qui restreint la fiction par le raisonnement ».

Comte entend donc moins par philosophie les systèmes techniques des spécialistes de la philosophie, qu'un état mental diffus à travers la société qui se manifestera aussi bien, sinon mieux, dans des institutions juridiques, dans des œuvres littéraires ou des œuvres d'art que dans les systèmes des philosophes. Un système philosophique, nommément désigné, pourra, il est vrai, montrer avec une particulière clarté cet état d'esprit, parce qu'il concentre des traits épars ailleurs et les met en pleine lumière (1) ; mais il ne sera jamais étudié qu'à titre de symbole et de symptôme. Ce qui intéresse les historiens animés de l'esprit positiviste, ce sont les « représentations collectives, » et les vues individuelles n'obtiennent leur regard que si elles sont le reflet du collectif. De là un changement de méthode : il se manifeste par le peu de souci que l'on a de la partie en quelque sorte technique de la philosophie ; ce qui intéresse ce sont les théorèmes fondamentaux du philosophe,

(1) Cf. *Politique positive*, 4e éd., t. III, p. 34, sur la nécessité d'une fixation des croyances en un enseignement. « L'anarchie moderne a pu seule susciter le rêve subversif d'une loi sans organe. »

le contenu de leur opinion, et non leur vérité absolue ; chaque système d'opinions est en relation avec une époque et tire de cette relation la seule justification à laquelle il puisse prétendre.

Avant Auguste Comte, Hegel eut un égal souci de faire l'apologie des systèmes, en montrant que leur diversité ne s'oppose pas à l'unité de l'esprit. « L'histoire de la philosophie, dit-il (1), rend manifeste, dans les diverses philosophies qui apparaissent, qu'il n'y a qu'une seule philosophie à divers degrés de développement, et aussi, que les principes particuliers sur lesquels s'appuie un système ne sont que des branches d'un seul et même ensemble. La philosophie la dernière venue est le résultat de toutes les philosophies qui précèdent et doit contenir les principes de toutes ces philosophies. » Ce n'est là ni le sectarisme qui excommunie, ni le scepticisme qui profite des divergences des systèmes pour les renvoyer tous ; sectarisme et scepticisme supposent qu'il y a plusieurs philosophies ; l'histoire pose qu'il n'y en a qu'une. « Pour justifier le mépris de la philosophie, l'on admet qu'il y a des philosophies différentes, dont chacune est une philosophie et non pas la philosophie, — comme s'il y avait des cerises qui n'étaient pas aussi du fruit. » L'histoire de la philosophie est le développement d'un « unique esprit vivant » prenant possession de lui-même ; elle ne fait qu'exposer dans le temps ce que la philosophie même, « libérée des circonstances historiques extérieures, expose à l'état pur dans l'élément de la pensée ».

Unité de l'esprit humain et continuité de son développement, telles sont les certitudes *a priori* qui, s'imposant à l'historien avant même qu'il ait commencé sa recherche, lui mettent en mains le fil qui lui permettra de s'orienter. Ce que cette thèse suppose, c'est l'existence d'une sorte d'*a priori* historique, *a priori* qui consiste dans la nature de l'esprit et dont la connaissance n'est pas du tout justiciable des méthodes historiques.

(1) *Encyclopädie* (1817), Einleitung, § 13, 14.

L'histoire de la philosophie est l'histoire des manifestations de l'Esprit ; comme telle, elle est débarrassée des contingences et des accidents ; l'historien est sûr de trouver un lien dialectique entre les systèmes qui se succèdent (1).

Avec Hegel et Comte, nous sommes à l'extrême opposé de la situation où la Renaissance avait laissé l'histoire de la philosophie ; le passé ne s'oppose plus au présent ; il le conditionne et, justifié par lui, il ne fait que dérouler l'unité d'un plan systématique et préconçu. Toute l'évolution de l'histoire de la philosophie jusqu'à nos jours repose sur une discussion de ce postulat.

En effet la connaissance de la loi immanente à ce développement n'est pas le résultat de l'observation et de l'induction historiques. L'unité de la philosophie, chez Hegel, n'est pas une constatation, mais bien un postulat. C'est un postulat qui ne peut être accepté qu'avec la philosophie dont elle fait partie. Est-ce ainsi que l'histoire apparaît à une vue non prévenue ? « Tout homme d'un jugement ordinaire qu'on mettra en présence du spectacle qu'offre l'histoire de la philosophie s'en formera d'emblée une idée singulièrement différente de ce que voudrait le sophisme de la philosophie hégélienne. » Renouvier, qui formule cette opinion (2), revient en effet, par delà l'éclectisme français, par delà Hegel et Diderot, à cette tradition du sectarisme, contre laquelle s'étaient élevés le XVIIIe et le XIXe siècles, parce qu'elle ne répondait pas au désir passionné de l'unité de l'esprit humain. Selon Renouvier, la division des philosophes en sectes opposées, n'est point un accident historique, résultant de préjugés temporaires que feront disparaître les « lumières », mais un phénomène normal qui tient à la constitution de l'esprit humain. « Depuis vingt-cinq siècles, en Occident, les plus grandes oppositions se sont maintenues

(1) De même, Comte fait reposer finalement (*Politique Positive*, t. III) sa loi des trois états non sur une induction historique, mais sur la nature de l'esprit humain.

(2) *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, La Critique religieuse, juillet 1882, p. 184.

entre les philosophes. Sans doute, la controverse et le progrès des connaissances positives ont pu éliminer certaines questions et supprimer certaines dissidences, mais la plupart et les plus graves de toutes n'ont fait que reculer ou se transporter ailleurs. » L'esprit humain est de nature antinomique ; la controverse dominante est celle qui existe entre la doctrine de la liberté et celle du déterminisme ; à cette controverse se ramènent, selon Renouvier, toutes les autres, et l'on peut classer systématiquement tous les systèmes, en faisant rentrer chacun d'eux dans l'une ou l'autre de ces deux doctrines. Or, il n'est pas à prévoir que jamais un parti puisse convaincre l'autre par des raisons contraignantes. Ainsi s'explique et se justifie l'existence des sectes. Le tort de l'éclectisme et de l'hégélianisme est d'avoir vu seulement dans les sectes tantôt un produit arbitraire de la fantaisie, tantôt un moment nécessaire mais tout provisoire dans le développement de la pensée.

Du point de vue de Renouvier, l'histoire de la philosophie se fige donc en un dialogue intemporel entre deux thèses contradictoires et toujours renaissantes ; d'une époque à l'autre il n'y a pas de différences philosophiquement importantes ; les « variations de la terminologie, la diversité des rapports sous lesquels peut être envisagé chaque problème » et qui permettent « de donner une forme et des expressions nouvelles à des opinions en réalité anciennes », voilà la seule matière qui reste à l'histoire comme telle ; elle a en revanche des cadres permanents, ceux mêmes qui permettent « la classification systématique des doctrines » ; mais ces cadres sont des nécessités de la pensée et non pas des faits historiques. La seule initiative qui reste permise à l'esprit humain, c'est non pas la construction des systèmes qui sont dans l'essentiel prédéterminés (tout comme chez de Gérando ou Cousin), mais l'adoption libre d'une des deux seules directions possibles. L'originalité n'est pas, comme on le croyait, dans l'invention intellectuelle d'un système, mais dans l'attitude de la volonté à l'égard de systèmes préformés.

Le point de vue de Renouvier marque déjà l'abandon de la doctrine d'une prétendue nécessité historique. Son époque même, et plus encore la nôtre, nous donnent le spectacle d'une sorte de désagrégation des grandes synthèses historiques ; notre temps a une répulsion manifeste pour les grandes constructions, qu'elles soient hégéliennes ou positivistes. Les signes extérieurs de cet état d'esprit, c'est que les œuvres marquantes dans l'histoire de la philosophie, ne sont plus des histoires d'ensemble, mais des ouvrages limités à une période comme la *Philosophie des Grecs* d'Édouard Zeller, ou à une nation, ou à un problème, comme le *Système du Monde de Platon à Copernic* de Duhem, ou bien des recueils philologiques comme les *Fragments des Présocratiques* et les *Doxographes grecs* de H. Diels, ou des monographies comme celles d'Hamelin sur le *Système d'Aristote* ou le *Système de Descartes.* Les histoires générales de la philosophie ont elles-mêmes une méthode plus analytique que synthétique et visent plus à recueillir les résultats des travaux utilisés dans les monographies qu'à découvrir une loi immanente de développement ; telle sous cet aspect, la *Philosophie analytique de l'histoire* de Renouvier ; telles l'*Histoire de la Philosophie européenne* de Weber, l'*Histoire de la Philosophie par problèmes* de Janet et Séailles, et plus manifestement encore la grande *Histoire de la Philosophie* d'Ueberweg, qui ne vis qu'à tenir le lecteur au courant des travaux originaux sur chaque question.

Les causes de cette situation, qui est nouvelle, sont de deux sortes. La première est l'immense labeur philologique, qui, depuis 1850 environ, grâce à des éditions critiques, à des découvertes de textes, à des recueils de fragments, a, en même temps qu'il précisait et enrichissait notre information, rendu difficiles ou même impossibles ces vues d'ensemble que se targuaient d'avoir les historiens d'antan. Il doit en être ainsi si l'on songe aux conditions de la méthode philologique : à son point de vue, en effet, les périodes de l'histoire se distinguent moins par des événements positifs qui en marqueraient le début et la fin que

par la nature et l'état des sources qui les font connaître ; pour ne prendre qu'un exemple grossier, combien différent est l'état de nos sources relatives à la philosophie antique, avec ses rares œuvres originales, et l'état des sources de la philosophie médiévale ou moderne, dont l'abondance effraye l'imagination. Le travail de critique et d'interprétation des textes doit suivre dans les deux cas des méthodes différentes et il implique même des habitudes d'esprit assez distinctes pour qu'on ne puisse se vanter de les posséder à la fois ; mais il en faudrait dire autant de périodes bien plus courtes ; le stoïcisme et l'épicurisme, par exemple, connus par des lambeaux de textes, ne peuvent être étudiés de la même manière que le système d'Aristote, dont l'enseignement est intégralement conservé.

D'autre part, les conclusions du philologue, quand il s'agit d'interpréter une pensée et d'en serrer de près le sens, sont souvent provisoires et à la merci d'une nouvelle découverte ou d'un nouveau rapprochement ; les interprétations des systèmes anciens comme le platonisme, ou même des doctrines modernes, comme celles de Descartes ou de Kant, sont innombrables ; comment y trouver un point d'appui solide pour une construction synthétique ?

Aux exigences de la méthode philologique s'ajoute une seconde raison peut-être plus déterminante encore pour nous détourner de l'ambition de décrire l'ensemble du passé philosophique. Comte et Hegel, et même Renouvier s'occupent de la philosophie et non des philosophes. Qu'ils considèrent ces représentations de l'univers qu'ils étudient, comme des cadres éternels imposés par la nature même de la raison, ou comme des sortes de représentations collectives, évoluant elles-mêmes collectivement et se transformant avec la société, ils font de la philosophie quelque chose d'impersonnel (1), ou, du moins,

(1) En ce qui concerne Renouvier, certes le choix d'une des deux doctrines opposées est personnel et libre ; mais les doctrines entre lesquelles le choix s'exerce sont tout à fait déterminées.

l'expression personnelle que donne un philosophe des pensées de son temps n'est que l'accident ; l'essentiel est ailleurs, dans ce *dictamen* rationnel ou social, sorte de déité, à laquelle se soumettent naturellement les consciences individuelles, — fussent celles d'un Platon ou d'un Descartes.

Or l'histoire de la philosophie a évolué comme l'histoire en général ; la minutie apportée à la recherche des sources ne s'expliquerait pas sans la volonté de l'historien d'arriver à ce qu'il y a d'individuel, d'irréductible, de personnel dans le passé ; ses recherches seraient tout à fait inutiles, s'il s'agissait, comme autrefois, de déterminer des types ou des lois ; à quoi bon un exemplaire nouveau d'un type déjà connu, si l'exemplaire n'avait son prix en lui-même et dans ce qui le distingue ?

Ce goût de l'individuel, qui est peut-être encore le trait dominant de notre critique littéraire, nous fait voir le passé sous une perspective tout à fait nouvelle ; ce ne sont plus ni des « sectes » comme à la Renaissance, ni des « systèmes » comme chez Cousin, ni des « mentalités collectives » que vise à atteindre l'historien ; ce sont des individus, dans toute la richesse nuancée de leur esprit ; Platon, Descartes ou Pascal ne sont ni des expressions de leur milieu ni des moments historiques, mais de véritables créateurs. Ce qui frappe à première vue, c'est la discontinuité de leurs efforts ; il n'y a, remarque Windelband, nul progrès continu « puisque chacun des grands systèmes donne du problème une formule nouvelle et le résout comme si les autres n'avaient pas existé (1) ».

Il faut ajouter que ces deux raisons, exigences de la méthode philologique et recherche de l'individuel, bien que s'opposant l'une et l'autre à la synthèse historique, ne conduisent pas l'esprit dans le même sens. Le philologue a une tendance à chercher la parenté des pensées et des formules ; cette tendance s'exagère parfois, si elle n'est pas tempérée par le goût et par

(1) *Geschichte der Philosophie*, Freiburg, 1892.

le sens des pensées vivantes, jusqu'à faire d'une doctrine nouvelle une mosaïque des doctrines passées, jusqu'à confondre l'inventeur avec le compilateur. Par un tour d'esprit inverse, le critique ne veut rechercher dans les doctrines que leur bigarrure et il fait l'histoire des idées en impressionniste, ayant plus de goût pour la variété des esprits que pour l'unité profonde qu'elle peut recéler.

Aux diversités purement doctrinales de l'âge antique et médiéval, l'âge moderne en ajoute une autre, c'est la diversité des esprits nationaux qui donne sa nuance particulière à chacune des philosophies, anglaise, allemande ou française. Il faut aussi songer à l'immense complication de la culture moderne, qui est en train de se dissoudre, comme Auguste Comte le prévoyait et le craignait, en une série de cultures spéciales et techniques dont chacune absorbe la vie et les moyens d'un homme. Le philosophe, se limitant à une des faces de cette culture, est aujourd'hui logicien ou épistémologiste, philosophe des mathématiques ou philosophe de la religion, sans qu'il y ait de correspondance bien nette et encore moins d'unité entre un point de vue et un autre. On oscille entre une culture générale, qui est superficielle, et une culture approfondie, qui est étroite.

Ne voilà-t-il pas bien des diversités doctrinales irréductibles à la raison : diversités dues à des différences de personnalités, de caractère national, de mode et de degré de culture ? Comment l'historien mettra-t-il sur la même ligne des doctrines d'origine si différente ?

Aussi voyons-nous les meilleurs des historiens de notre temps hésiter sur la méthode à suivre. C'est par exemple Victor Delbos (1) qui, sans renoncer à l'idée d'un enchaînement rationnel entre les aspects successifs de la pensée philosophique, voit son désir d'unité balancé par la crainte de n'être pas exact et de

(1) *La méthode en histoire de la philosophie*, 2e article, Revue de métaphysique et de morale, 1917, p. 279-289.

laisser échapper la substance même de l'histoire. Et, de fait, ce vigoureux esprit a laissé une admirable série de monographies, dont le titre même (1) marque la difficulté, peut-être insurmontable, qu'il devait trouver à écrire une histoire générale de la philosophie.

Même hésitation, mais plus dissimulée, chez Windelband (2). Le développement de la philosophie, comme il le reconnaît dans sa préface, dérive de trois facteurs, et l'on pourrait même dire de trois histoires juxtaposées : 1° Histoire pragmatique ; c'est l'évolution interne de la philosophie reposant sur le désaccord entre les solutions anciennes et les représentations nouvelles de la réalité ; 2° Histoire dans ses relations à l'histoire de la culture ; la philosophie reçoit ses problèmes des idées qui dominent la civilisation d'une époque ; 3° Enfin histoire des personnes. Sous le premier aspect, l'histoire a bien une sorte de loi de développement ; mais quel est au juste l'importance de cet aspect par rapport aux deux autres qui font dépendre de nombreux hasards le cours de la vie spirituelle, c'est ce que l'auteur ne laisse pas pressentir.

Est-ce là l'état définitif de l'histoire de la philosophie ? Doit-elle abandonner tout espoir d'être elle-même philosophique pour devenir un chapitre de la philologie et de la critique littéraire ? Est-elle condamnée à perpétuellement osciller entre la méthode de la mosaïque et la méthode impressionniste, incapable de faire mieux que de tempérer ces deux méthodes l'une par l'autre ?

Sans doute, et malgré l'apparence, il reste quelque chose des idées d'un Comte et d'un Hegel. Ils nous ont enseigné à voir dans les systèmes de philosophie du passé mieux que des sectes fermées ou des fantaisies individuelles, des aspects de l'esprit humain. Ils ont appris à prendre le passé intellectuel tout à fait

(1) *Figures et doctrines de philosophes*, Paris, 1919 ; *La philosophie française*, *idem*.
(2) *Geschichte der Philosophie*, Freiburg, 1892, p. 9.

au sérieux et ont compris mieux que d'autres la solidarité intellectuelle des générations. Pourtant à la crise qui atteint l'histoire de la philosophie, on ne peut prétendre remédier en revenant à une de ces formules générales de développement chères aux positivistes et aux hégéliens. Tout ce que l'on a tenté récemment en ce sens, est ou bien manqué ou tout au moins prématuré (1). Comme les deux premiers problèmes que nous avons posés, ce troisième problème ne peut être résolu que d'une manière approximative et provisoire, avec toutes les incertitudes que comporte l'histoire.

Il faut remarquer, en premier lieu, que l'érudition philologique, si elle a, comme nous le remarquions, fait crouler la construction comtiste ou hégélienne, nous met sur la voie d'une solution positive. A mesure que l'on progresse davantage dans la connaissance intime et détaillée du passé, l'on voit mieux les nouvelles doctrines prendre leur point d'insertion dans les doctrines antérieures et l'on établit des continuités et des passages, là où l'on ne voyait d'abord que radicale originalité et absolue opposition. Des formules générales comme celles de Comte ou de Hegel, pour qui le développement doit procéder par opposition franche et nette rendent très mal compte de la réalité nuancée que nous montre l'histoire. En revanche, cette continuité des esprits que révèle la critique historique ne saurait s'exprimer par une loi générale et doit faire l'objet de mille recherches de détail. L'idée d'étudier, dans leur continuité et leur genèse, les systèmes du monde de Platon à Copernic n'aurait pu venir aux historiens imbus de l'idée de la radicale opposition entre l'antiquité et le moyen âge ; et il a fallu la merveilleuse érudition de Duhem pour retrouver à travers ce temps la continuité de deux ou trois thèmes de pensée. Le

(1) Parmi ces tentatives, une de celles que nous jugeons intéressantes quoique prématurées est la *Philosophie comparée* de M. Masson-Oursel (Paris, 1923) qui essaye de dégager une loi de développement en comparant l'allure générale de la pensée philosophique en Europe et dans l'Extrême-Orient. Malheureusement, les doctrines qu'il rapproche ne sont pas toujours comparables. Voyez aussi l'ingénieuse interprétation de l'histoire par J. de Gaultier, *Mercure de France*, 1er janvier 1923, p. 11.

regain de faveur si légitime qu'a trouvé récemment l'histoire de la philosophie du moyen âge n'est pas fondé seulement sur des motifs étrangers à l'intérêt de l'histoire, mais aussi sur de véritables découvertes qui montrent son union à la philosophie moderne. L'abandon de la méthode *a priori*, loin de nuire à l'idée de l'unité de la philosophie et de l'intelligence, a donc permis de lui donner un sens plus plein et plus concret, bien que plus difficile à traduire en formules ; car elle n'est point l'unité d'un plan qui se réalise peu à peu, mais une série d'efforts originaux et d'inventions multiples.

En second lieu, l'abandon de l'idée de progrès fatal, qui a dominé l'histoire de la philosophie, jusque vers 1850, n'a pas été moins favorable à une exacte appréciation du développement philosophique. L'idée d'une marche incessante et continue est tout à fait contraire à la réalité historique. Bacon avait vu plus juste que ses disciples du XVIIIe siècle lorsqu'il mentionnait, à côté des périodes de progrès, les périodes de régression et d'oubli, suivies de renaissances. La vérité est que la courbe de la vie intellectuelle, si l'on peut ainsi parler, est extrêmement compliquée, et que seules des études de détail peuvent donner une idée de ses méandres. Encore est-il qu'elles peuvent en donner l'idée, et, là non plus, l'œuvre de la critique philologique n'est pas destructrice, tout au contraire. Elle nous montre seulement plusieurs schèmes possibles de développement, là où l'apriorisme historique n'en voyait qu'un. Il y a tantôt marche de la pensée vers un plus grand désaccord, vers une dissipation en une poussière de sectes qui s'opposent l'une à l'autre, comme en Grèce, dans la période qui a suivi la mort de Socrate, tantôt au contraire marche vers l'unité de pensée, vers l'accord presque complet, comme dans la seconde moitié du XVIIIe siècle où dominait l'empirisme anglais. Tantôt la pensée philosophique se fait mouvante, suggestive, se transforme en une méthode de vie spirituelle, en une direction mentale comme chez Socrate ou chez Platon ; tantôt elle a la forme

d'une doctrine décisive qui a une réponse prête à toutes les questions et prétend l'imposer par une dialectique irréfutable comme au temps de la scolastique. Il y a des moments où la pensée intellectuelle, comme fatiguée, renonce à affirmer sa propre valeur et cède le pas à des doctrines qui prétendent atteindre la réalité par intuition, sentiment ou révélation ; par exemple l'intellectualisme du XVIIIe siècle, avec sa confiance en la raison, est suivi de bien près de l'orgie romantique ; alternance très instructive et qui, peut-être, est une loi générale de l'histoire de la pensée. On voit par ces exemples comment la critique à elle seule, sans le moindre *a priori*, permettra de classer, d'ordonner les systèmes.

L'histoire permettra même jusqu'à un certain point de les juger. En effet la valeur d'un système n'est pas indépendante de l'élan spirituel qu'il a créé. Les doctrines philosophiques ne sont point des choses mais des pensées, des thèmes de méditation qui se proposent à l'avenir et dont la fécondité n'est jamais épuisée qu'en apparence, des directions mentales qui peuvent toujours être reprises ; les idées dont elles sont faites ne sont pas les inertes matériaux d'un édifice mental qui pourrait être démoli et dont les matériaux pourraient être tels quels remployés dans d'autres constructions ; ce sont des germes qui veulent se développer ; elles prétendent être un « bien capable de se communiquer (1) ». Or, la recherche historique doit nous permettre de saisir l'élan originel et la manière dont il se développe, dont il cesse, dont parfois il reprend : l'histoire n'est pas achevée, c'est ce que ne doit jamais oublier l'historien de la pensée ; Platon ou Aristote, Descartes ou Spinoza n'ont pas cessé d'être vivants. Un des plus grands services que peut rendre l'histoire est sans doute de montrer de quelle manière une doctrine se transforme ; d'une manière bien différente selon les cas. Il arrive parfois que la doctrine, en devenant perma-

(1) SPINOZA, *De emendatione intellectus*, début.

nente, se raidisse en un dogme, qui s'impose : ainsi, après trois siècles d'existence, le stoïcisme, chez Épictète, est une foi qui n'a plus besoin d'être démontrée. Il arrive aussi qu'un thème philosophique, en cherchant à se fixer en doctrine, à se réaliser en dogme, finit pas s'épuiser en une sorte de complication et de maniérisme, qui fait songer aux brillantes décadences des écoles artistiques dont la formule s'est usée. Par exemple, la philosophie ionienne, au temps de Platon, est réduite aux balbutiements des derniers héraclitéens, qui, de peur de fixer le fleuve mouvant des choses, ne veulent plus utiliser le langage. Ou encore, la description des choses intelligibles, chez les derniers néo-platoniciens comme Proclus et Damascius, arrive à une si minutieuse précision qu'on est forcé d'y sentir tout l'artifice d'un technicien professionnel et d'en voir le manque de sincérité ; et l'on pourrait en dire autant des dernières formes des systèmes de Fichte ou de Schelling. On voit ainsi naître comme des catégories historiques. mouvantes, modifiables, des thèmes généraux de pensée qui doivent remplacer les catégories massives dont usaient autrefois les historiens éclectiques ou hégéliens.

Ces très brèves indications excluent la possibilité de terminer cette introduction en formulant rien qui ressemble à une loi de développement de la pensée philosophique ; il ne s'agit pas de construire, mais seulement de décrire. Ce que l'on ne peut plus faire, c'est écrire l'histoire en prophète après coup, comme si l'on voulait donner l'impression que la pensée philosophique naissait peu à peu et se réalisait progressivement. Nous ne pouvons plus admettre comme Aristote, le père de l'histoire de la philosophie, que l'histoire est orientée vers une doctrine, qu'elle contient en puissance. L'histoire de la philosophie nous enseigne que la pensée philosophique n'est pas une de ces réalités stables qui, une fois trouvées, subsistent comme une invention technique ; cette pensée est sans cesse remise en question, sans cesse en danger de se perdre en des formules qui, en la fixant, la

trahissent ; la vie spirituelle n'est que dans le travail et non dans la possession d'une prétendue vérité acquise.

L'ouvrage présent, dont paraît le premier fascicule, s'efforce de donner une esquisse aussi claire et aussi vivante que possible de ce travail ; il a été inspiré par le désir de servir de guide dans cet immense passé de la philosophie, que les recherches historiques de détail révèlent chaque jour plus complexe et plus nuancé. Aussi a-t-il été jugé indispensable de donner au lecteur les moyens de juger de la fidélité de cette esquisse et d'en préciser les traits : c'est pourquoi chaque chapitre est accompagné de renvois aux textes les plus importants et suivi d'une bibliographie sommaire, indiquant, avec les éditions des auteurs, les ouvrages et articles qui ont paru essentiels.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

I. OUVRAGES GÉNÉRAUX

UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 4 vol. : vol. 1, *Das Altertum*, par Praechter. 12e édit., 1926 ; vol. II, *Die patristiche und scholastische Zeit*, par Baumgartner, 11e édit., 1926 ; vol. III, *Die Neuzeit bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, par Frischeisen-Koehler et Moog, 12e édit., 1923 ; vol. IV, *Die deutsche Philosophie im 19. Jahrhundert und die Gegenwart*, 12e édit., 1924) ; vol. V, *Die Philosophie des Auslandes im 19. Jahrhundert und die Gegenwart*, 12e éd., 1924.

WEBER, *Histoire de la philosophie occidentale*, dernière édition, Paris, 1925.

RENOUVIER, *Philosophie analytique de l'histoire*, 4 vol., 1896-1897.

DELBOS, *Figures et doctrines de philosophes*, 1918.

BRUNSCHWICG, *Les étapes de la philosophie mathématique*, 1912.

BRUNSCHWICG, *L'Expérience humaine et la causalité physique*, 1922.

REVUES. — Revue philosophique (depuis 1876), de métaphysique et de morale (depuis 1893), des sciences philosophiques et théologiques (depuis 1911), de philosophie (depuis 1900); Archiv für die Geschichte der Philosophie (depuis 1886) ; Archives de philosophie (depuis 1923) ; Mind (depuis 1876) ; Revue d'Histoire de la philosophie (1927-1929).

FRANCK, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, 1885.

II. — ANTIQUITÉ

RITTER et PRELLER, *Historia philosophiae graecae* (Recueil de textes), 9e édit., par Wellmann, 1913.
ZELLER, *Die Philosophie der Griechen* (Partie I, *Die vorsokratische Philosophie*, 6e édit., par Lortzing et Nestle, 1919-1920, traduit par Boutroux sur la 4e édit., 2 vol., 1877-1882 ; Partie II, section 1, *Sokrates-Plato*, 4e édit., 1888, trad. par Belot, 1884 ; section 2, *Aristoteles*, 3e édit., 1879 ; Partie III, section 1, (4e édit., 1909) et 2 (4e édit., 1903), *Die nacharistotelische Philosophie*.
GOMPERZ, *Les Penseurs de la Grèce* (traduit de l'allemand par Reymond), 3 vol., 1908-1909 (jusqu'aux premiers péripatéticiens).
BURNET, *Greek Philosophy*, Part. I : Thales to Platon, 1914.
ROBIN, *La Pensée grecque et les Origines de l'Esprit scientifique*, 1923.
A. et M. CROISET, *Histoire de la littérature grecque*.

III. — MOYEN AGE

Beitraege zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters (Texte und Untersuchungen), par Baeumker et Hertling (depuis 1891).
HAURÉAU, *Histoire de la philosophie scolastique*, 3 vol., 1872-1880.
DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, 4e édit., 1912, 5e édit., tome I, 1924.
GILSON, *La Philosophie au moyen âge*, 2 vol., 1922.

IV. — TEMPS MODERNES

HŒFFDING, *Histoire de la philosophie moderne* (traduit par Bordier), 2 vol., 1906 ; *Les Philosophes contemporains*, (traduit par Tremesaygues), 1908.
KUNO FISCHER, *Geschichte der neuern Philosophie*, 10 vol., 3e à 5e édit., 1904-1921.
DELBOS, *La Philosophie française*, 1919.
SORLEY, *A History of english Philosophy*, 1920.
ZELLER, *Geschichte der deutschen Philosophie*, 2e édit., 1873.

LIVRE PREMIER

Période hellénique

CHAPITRE PREMIER

Les Présocratiques

Dans la première période, la période hellénique qui s'achève avec la mort d'Alexandre (323), la philosophie s'est développée en pays grec et successivement en divers centres : cette succession correspond aux vicissitudes politiques. Elle naît au VIe siècle au pays ionien, dans les villes maritimes alors très riches et commerçantes. A partir de 546, l'Ionie est soumise par les Perses, et la grande ville de Milet est ruinée en 494. Le centre de la vie intellectuelle se déplace ; c'est dans l'Italie du sud et la Sicile que nous voyons se transporter la philosophie. Enfin, après les guerres médiques, au temps de Périclès (mort en 429), Athènes devient la capitale intellectuelle de la Grèce comme celle du nouvel empire maritime, qui devait durer jusqu'à la guerre du Péloponèse. Dans ce développement, les Ioniens jouent le principal rôle ; les premiers philosophes de la Grande-Grèce sont des émigrés ioniens ; et ce sont également des Ioniens qui sont, à Athènes, les premiers propagateurs de la philosophie. Pourtant en chacun de ces centres la pensée philosophique prend des caractères différents.

I. — La physique milésienne

Il est difficile de préciser la signification exacte et la portée du mouvement d'idées qui a eu lieu à Milet au VIe siècle avant notre ère. Des trois philosophes milésiens qui se sont succédé

dans la cité alors la plus puissante et la plus florissante de l'Asie Mineure grecque, le premier (1), Thalès, n'a rien écrit, et il est connu par une tradition qui ne remonte pas au delà d'Aristote ; les deux autres, Anaximandre et Anaximène, dont chacun est l'auteur d'un ouvrage en prose, que l'on a plus tard intitulé *De la Nature*, ne nous sont guère connus cependant que par ce qu'en ont dit Aristote et les écrivains de son école.

Or ce qu'Aristote cherchait avant tout dans leur enseignement, c'était une réponse à cette question : quelle est la matière dont sont faites les choses ? Cette question, c'est Aristote qui la pose, et il la pose dans le langage de sa propre doctrine ; nous n'avons aucune preuve que les Milésiens eux-mêmes se soient préoccupés du problème dont on cherche chez eux la solution. Aussi si l'on nous apprend que, selon Thalès, l'eau est le principe de toutes choses, que, selon Anaximandre, c'est l'infini, et, selon Anaximène, l'air, il faut se garder de voir dans ces formules une réponse au problème de la matière (2).

Pour en pénétrer le sens, il faut chercher, s'il est possible, quels problèmes ils agitaient effectivement. Ils sont, semble-t-il, de deux ordres : d'abord des problèmes de technique scientifique ; c'est ainsi qu'Anaximandre passe pour avoir inventé le gnomon et y avoir tracé les lignes des solstices et de l'équinoxe ; il aurait aussi dessiné la première carte géographique, et découvert l'obliquité du zodiaque. Mais ce sont avant tout des problèmes concernant la nature et la cause des météores ou phénomènes astronomiques, tremblements de terre, vents, pluies, éclairs, éclipses et aussi des questions générales de géographie sur la forme de la terre et les origines de la vie terrestre.

De ces techniques scientifiques, nos Milésiens ne firent sans doute que propager en pays grec ce que les civilisations mésopotamienne et égyptienne leur transmettaient. Les Babyloniens étaient observateurs du ciel ; de plus, pour leur cadastre, ils

(1) Aristote, *Métaphysique* A. 3, 983 b 20.
(2) *Ibid.* A, 3, 983 b 6-11 ; 984 a 2-7.

dressaient des plans de villes et de canaux et ils tentèrent même de dessiner la carte du monde (1). Quant aux arts mécaniques, ils présentent dans tous les pays helléniques, du VII[e] au V[e] siècle, un développement très riche et varié (2) dont les philosophes ioniens sont les témoins plus sans doute que les instigateurs : témoins très sympathiques, qui voyaient la supériorité de l'homme dans son activité technique et dont l'opinion a trouvé sans doute sa plus frappante expression chez un Ionien du V[e] siècle, Anaxagore ; selon lui, l'homme est le plus intelligent des animaux parce qu'il a des mains, la main étant l'outil par excellence et le modèle de tous les outils (3).

L'originalité des Milésiens paraît avoir été le choix des images par lesquelles ils se représentaient le ciel et les météores ; ces images ne gardent rien du fantastique des mythes ; elles sont empruntées soit aux arts, soit à l'observation directe : il y a dans toutes les analogies qui constituent leur science, avec une extrême précision imaginative, qui n'admet, comme le mythe, aucun arrière-plan mystérieux, un grand désir de comprendre les phénomènes inaccessibles par leur rapport avec les faits les plus familiers.

Une de ces observations courantes, c'était pour un Milésien, particulièrement préoccupé de navigation, celle des orages et des tempêtes ; on voyait se former, dans le calme, des nuées épaisses et noires, qui sont subitement déchirées par un éclair, annonciateur de la tourmente de vent qui va suivre. Anaximandre, cherchant à les expliquer, enseignait que le vent, enfermé dans le nuage, l'a rompu par sa violence et que l'éclair et le tonnerre accompagnent cette brusque rupture (4). Or, c'est par analogie avec l'orage qu'il conçoit la nature et la formation des astres : il suffit, pour obtenir la conception qu'Ana-

(1) Delaporte, *La Mésopotamie*, 1923, p. 260-261.
(2) Espinas, *Les Origines de la technologie*, 1897, p. 75 sq.
(3) Aristote, *Des parties des animaux*. IV 10, 687 a 7.
(4) Aétius, *Placita*, III 6, 1.

ximandre se faisait du ciel, de remplacer la gaine de nuages épais par une gaine opaque d'air condensé (l'« air » ne désignant poûr lui autre chose que les vapeurs), le vent intérieur par du feu, les déchirures de la gaine par des sortes d'évents ou tuyaux de soufflet par lesquels le feu fait irruption. Si l'on suppose que ces gaines sont de forme circulaire et disposées autour de la terre comme les jantes des roues autour du moyeu d'un char, les astres ne seront pour nous que la partie du feu intérieur qui sort par ces évents : par la fermeture momentanée de ces évents s'expliqueront les éclipses et les phases de la lune. Anaximandre admettait qu'il y avait trois de ces gaines circulaires, animées d'un mouvement rotatoire ; au plus loin de la terre, celles du soleil et de la lune, qui n'ont qu'un évent ; au plus bas, celle des étoiles fixes (sans doute la voie lactée) qui a un grand nombre d'évents (1).

Des assimilations de ce genre permettent de formuler d'une manière nouvelle le problème cosmogonique ; la formation du ciel n'est pas foncièrement différente de celle d'un orage ; il s'agit de savoir comment le feu qui, primitivement, encerclait la terre, comme l'écorce fait l'arbre, s'est brisé et réparti à l'intérieur des trois anneaux circulaires. Or, la cause en jeu, pour Anaximandre, semble bien être celle qui est à l'origine des pluies, des orages et des vents. Ce sont les vapeurs qui, produites sur la mer, par l'évaporation, brisent cette sphère de feu et l'engainent en des anneaux (2).

Le phénomène fondamental dans cette physique milésienne est bien l'évaporation de l'eau de la mer sous l'influence de la chaleur. Or, les produits de cette évaporation (vapeurs, vents, nuages, etc.), sont considérés traditionnellement en Grèce comme ayant des propriétés vitales (3). Anaximandre ne fait donc que suivre une opinion fort ancienne, lorsqu'il admet que les êtres

(1) Aétius, *Placita*, II, 13, 7 ; 15, 6 ; 20, 1 ; Hippolyte, *Réfutations des Hérésies*, I, 6, 4-6.
(2) Aétius, III, 6, 1 (origine du vent), comparé à Aristote, *Météorologiques*, II, 1, 353 b 5. Cf. Burnet, *L'aurore de la philosophie grecque*, trad. Reymond, 1919, p. 67.
(3) Plutarque, *Défaut des oracles*, 18 ; Aristote, *De l'Âme*, A 5, 410 b, 27.

vivants naissent dans l'humidité chaude évaporée par le soleil. Aussi insiste-t-il sur l'antériorité des formes de la vie marine, des poissons, des êtres enfermés dans une écorce épineuse, qui ont dû modifier leur genre de vie, lorsque, l'écorce éclatant, ils ont été placés sur terre (1).

Ces vues d'Anaximandre nous permettent peut-être de préciser le sens des affirmations sur la substance primitive qu'Aristote considère comme le centre de leur doctrine. Ces affirmations semblent porter non sur la matière des êtres, mais sur la chose d'où est venu le monde. Thalès, en enseignant que c'est l'eau ne fait que reproduire un thème cosmogonique extrêmement répandu ; mais, d'après le développement de la pensée milésienne, il faut sans doute entendre par cette eau quelque chose comme l'étendue marine avec toute la vie qui s'en dégage. Il enseignait d'ailleurs que la terre est comme un disque plat porté sur l'eau primitive comme un navire sur la mer. Qu'est-ce qui conduisit Anaximandre à remplacer l'eau de Thalès par ce qu'il appelle l'Infini ? Sur le sens de cette expression on s'accorde fort peu. Est-ce une forme milésienne du mythe hésiodique du Chaos, antérieur aux dieux, à la terre et au ciel, comme la thèse de Thalès se référait à une ancienne cosmogonie ? L'Infini serait alors la chose qualitativement indéterminée d'où naissent les choses déterminées, feu, eau, etc., ou tout au moins le mélange où sont confondues toutes les choses qui se séparent ensuite pour former le monde. Il semble que l'Infini d'Anaximandre est bien plutôt l'illimité en grandeur, ce qui est sans bornes, par opposition au monde qui est contenu dans les bornes du ciel, puisque cet infini contient les mondes (2).

Cette interprétation cadre avec la thèse de la pluralité des mondes, une des thèses d'Anaximandre qui sera reprise par

(1) Aétius, V. 19, 1.
(2) Théophraste, cité par Simplicius (Diels, *Doxographi graeci*, 376, 3-6). Cf. Burnet, *Aurore de la philosophie grecque*, .d 61-66.

Anaximène ; il admet, en effet, l'existence simultanée de plusieurs mondes qui naissent et périssent au sein de l'infini éternel et sans vieillesse. De cet infini les mondes naissent, nous est-il dit, par un « mouvement éternel », c'est-à-dire par un mouvement de génération incessamment reproduit qui a pour effet de séparer l'un de l'autre les contraires, le chaud et le froid ; ces contraires agissant l'un sur l'autre, produisent, on l'a vu, tous les phénomènes cosmiques (1).

Anaximène, en prenant l'air comme principe c'est-à-dire comme premier commencement, ne s'écarte pas d'Anaximandre. Le mot air ne fait que préciser la nature de l'Infini ; car son principe est un air infini (sans limite), d'où naissent toutes choses ; il est comme l'Infini d'Anaximandre, animé d'un mouvement éternel. Mais il semble qu'Anaximène n'ait pas cru que ce mouvement pouvait résoudre le problème de l'origine des choses ; un mouvement d'agitation comme celui qu'on imprime à un crible peut bien séparer des choses mélangées, mais non pas les produire. A ce mouvement éternel, Anaximène a donc superposé une autre explication de l'origine des choses ; l'air, par sa raréfaction, donne naissance au feu, et, par ses condensations successives, au vent, au nuage, à l'eau et finalement à la terre et aux pierres. Dans ce dernier ordre de transmutations, il pense sans doute à des phénomènes très concrets et accessibles à l'observation : formation des vents dans l'air calme et invisible, puis formation des nuages qui se résolvent en pluies, ces pluies donnant naissance aux fleuves qui déposent des alluvions. Le procès inverse, celui de la raréfaction, est celui qui donne naissance au feu, c'est-à-dire sans doute à tous les météores ignés et aux astres (2).

La physique des Milésiens est donc une physique de géographes et de météorologistes, mais leur vision d'ensemble de

(1) Hippolyte, *Réfutations des Hérésies*, I, 6, 1-2, comparé à Aristote, *Physique*, III, 4, 203 b, 25 (cité par Burnet, *Aurore*, p. 66, n. 1).
(2) Hippolyte, *Réfutations*, I, 4, 1-3.

l'univers n'annonce en rien les progrès de l'astronomie que verra le siècle suivant ; la terre est pour Thalès et Anaximène un disque plat que l'un fait flotter sur l'eau et l'autre sur l'air ; c'est pour Anaximandre une colonne cylindrique dont le diamètre de base est égal au tiers de la hauteur et dont la partie supérieure, que nous habitons, est légèrement renflée ; elle se tient en équilibre, parce qu'elle est à égale distance des confins de l'univers. Anaximène revient même à une image mythique tout à fait ancienne, s'il est vrai qu'il croit que le soleil après son coucher ne passe pas sous la terre, mais contourne l'horizon où il est caché à la vue par de hautes montagnes, pour revenir à l'Orient. A peine pressent-on dans la détermination qu'Anaximène donne des distances des anneaux célestes à la terre quelque lueur de ce que sera l'astronomie mathématique (1).

D'autre part, à cette physique, où n'interviennent que des images sensibles et familières, se superpose un mode d'explication d'un genre tout différent : la naissance et la destruction des mondes sont réglées selon un certain ordre de justice : « C'est dans les choses dont ils sont venus que les êtres se détruisent selon la nécessité ; ils se payent l'un à l'autre le châtiment et la punition de leur injustice, selon l'ordre du temps. » Ici émerge l'idée d'un ordre naturel de succession qui est en même temps un ordre de justice : image sociale d'un ordre du monde, très répandue dans les civilisations orientales, et qui jouera un rôle de premier plan dans la philosophie grecque. A cette notion de la justice se rattache sans doute le caractère divin que les Milésiens donnent au monde et à la substance primordiale qu'Anaximène appelle immortelle et impérissable (2).

(1) Thalès, d'après Aristote, *Métaphysique*, A 3, 983 b, 21 ; Anaximène dans Hippolyte, *Réfutation*, I, 7, 4 et 6 ; Anaximandre dans Hippolyte, I, 6, 3 et Plutarque, *Stromata* (Diels, *Doxographi*, 579, 11).

(2) Théophraste chez Simplicius (Diels, *Doxographi graeci*, 476, 8-11). Cf. Cornford, *From Religion to Philosophy*, p. 174 et 176.

II. — Cosmogonies mythiques

A cette sagesse ionienne aux images si claires s'opposent les efforts faits sans doute vers cette époque pour donner un regain de faveur aux anciennes cosmogonies mythiques. Onomacrite, qui vivait à Athènes auprès de Pisistrate (mort en 527) passe pour avoir rassemblé ces antiques légendes ; ce sont dans doute les débris de sa compilation ou des compilations de ce genre que nous trouvons dans nos plus anciens documents, qui ne remontent pas plus haut que Platon, Aristote et son disciple Eudème. Chacune de ces cosmogonies, comme chez Hésiode, présente une série de formes mythiques issues les unes des autres; mais leur fantastique dépasse celui d'Hésiode ; nous avons affaire ici à une véritable décadence ; il ne s'agit plus d'introduire un ordre, mais de frapper les imaginations. Chez Platon on voit le Ciel et la Terre s'unir pour engendrer Océan et Thétys, d'où naît le couple de Chronos et de Rhéa, qui produit à son tour Zeus, Héra et leurs frères (1). Chez Aristote, les théologiens prennent la nuit pour principe (2). Nous connaissons par Eudème disciple d'Aristote (3), tout un lot de cosmogonies analogues : moins réservé que ses maîtres, il nous montre mieux la grossièreté d'imagination de ces théologiens ; c'est par exemple Hellanicos, selon qui le premier couple, l'Eau et la Terre, ont engendré Chronos ou Héraclès qui est un dragon ailé tricéphale avec un visage de dieu entre une tête de taureau et une tête de lion ; il s'unit à Anangké ou Adrastée pour engendrer dans Éther, Érèbe et Chaos un œuf d'où sortira le monde. De ces élucubrations, celle qu'Eudème attribue spécialement à l'association religieuse des orphiques (les rapsodies orphiques), et qui montre Chronos, être suprême, engendrant l'Éther et le

(1) Timée, 40 e.
(2) *Métaphysique*, 1071 b 25.
(3) Dans Damascius, *Des Principes*, chap. 123.

Chaos d'où sortent l'œuf du monde et le dieu ailé Phanès, n'a rien qui la distingue des autres.

Mais, prises dans l'ensemble, les théogonies d'Eudème offrent un trait remarquable, c'est la place qu'elles font à des formes mythiques telles que Chronos, le Temps, ou Adrastée, c'est-à-dire à ces formes mi-abstraites qui désignent une loi ou une règle ; ce sont elles que nous avons vu intervenir sous le nom de Justice dans les cosmogonies ioniennes. D'autre part, il semble que ces cosmogonies se cantonnent peu à peu dans les groupes religieux orphiques et forment corps avec l'ensemble de leurs croyances sur l'origine et la destinée des âmes. C'est par Platon lui-même que nous connaissons ces croyances : l'âme prisonnière dans le corps comme en un tombeau doit après la mort prendre place en un banquet où elle s'enivre éternellement (1). L'on a découvert dans des tombeaux de Grande-Grèce, à Thurioi, à Pétélia, à Éleutherne, des tablettes d'or que les initiés aux mystères orphiques faisaient placer dans leurs tombeaux, et sur lesquelles sont gravés, comme dans un livre des morts égyptien, des recommandations sur l'itinéraire que doit suivre l'âme après la mort et les formules qu'elle doit prononcer ; ces tablettes, qui sont du IIe siècle avant notre ère, montrent combien cette croyance persista. C'est au cycle de mythes orphiques et au cycle dionysiaque que se rattache la légende, d'âge incertain, de l'origine divine de l'homme (2) ; les Titans, ennemis de Zeus, sont poussés par Héra à faire périr son fils Dionysos ; Dionysos est déchiré par eux, et ils en mangent les membres sanglants, sauf le cœur qui est avalé par Zeus et d'où renaîtra un nouveau Dionysos ; Zeus foudroie alors les Titans ; de leur cendre naît la race humaine où le bien, qui vient de Zeus, est mêlé au mal, à l'élément titanique. Le poète Pindare, qui fleurit en 478, nous est un témoin de l'extension qu'ont prise de bonne heure, ces croyances orphiques.

(1) *République*, 363 c, *Phédon*, 62 b, 69 c.
(2) Cf. Rohde, *Psyche*, vol. II, p. 116.

« Le corps de tous cède à la mort toute-puissante, mais, vivante encore, reste une image de notre être ; car seule elle vient des dieux (1). » Nous allons retrouver ces croyances chez les philosophes ; mais ce sera loin de l'Ionie.

III. — Les Pythagoriciens

A partir de 494 (date de la destruction de Milet), avec l'école milésienne, disparaît momentanément toute trace de la physique ionienne. La vie intellectuelle s'était déjà d'ailleurs transportée dans les florissantes colonies de la Grande-Grèce et de la Sicile. Plusieurs des hommes qui s'y font connaître, viennent pourtant d'Ionie. Pythagore est né à Samos, Xénophane à Colophon. Et ce sont eux qui donnent chacun l'impulsion dans les colonies d'Italie à un mouvement d'idées important, à la philosophie des nombres d'une part, à l'éléatisme d'autre part, qui, l'une et l'autre, vont dominer tout le développement ultérieur des idées.

Le pythagorisme n'est pas seulement un mouvement intellectuel, mais un mouvement religieux, moral et politique, aboutissant à la formation d'une confrérie qui cherche à faire de la propagande et à s'emparer du pouvoir dans les cités de la Grande-Grèce. De ce mouvement très complexe, il est difficile de se faire une idée exacte : d'abord la vie de Pythagore lui-même n'est connue qu'au travers de légendes qui se sont formées dès les premières générations ; de plus, l'histoire du pythagorisme est composée de deux périodes très distinctes, dont la première a duré depuis la fondation de l'école à Crotone (vers 530) jusque vers la mort de Platon (350), et la seconde, celle du néo-pythagorisme, a débuté vers le Ier siècle de notre ère. Or, même en admettant que l'on puisse faire le départ entre

(1) *Thrènes*, fragm. 2, éd. et trad. Puech, IV, p. 196.

les doctrines du premier âge et celles du second (ce qui est difficile puisqu'on doit souvent utiliser des textes datant du nouveau pythagorisme pour connaître l'ancien), les doctrines attribuées en bloc aux pythagoriciens du premier âge contiennent de si flagrantes contradictions qu'il est bien impossible de les attribuer au seul Pythagore, et que l'on doit se contenter de les classer sans pouvoir déterminer ni leurs liens ni leurs auteurs.

Pythagore fonde une association religieuse à Crotone vers 530. Il n'y a là rien de remarquable ; des associations de ce genre, comme celles des orphiques, existaient en Grèce ; la mission qu'elles se donnaient étaient d'enseigner des méthodes de purification qu'elles tenaient secrètes pour les initiés. Telle était bien aussi l'association pythagoricienne ; elle avait des secrets qu'elle interdisait de révéler aux impurs. Des traditions assez anciennes rattachent à l'enseignement de Pythagore des promesses de vie heureuses après la mort pour les initiés. Tel était aussi l'enseignement orphique. La société, ouverte aux femmes et aux étrangers, dépassait les limites d'une religion de la cité (1). Les fameuses interdictions contenues dans le catéchisme pythagoricien (ne pas manger de fèves, ne pas parler dans l'obscurité, ne pas porter sur une bague l'effigie d'un dieu, ne pas sacrifier de coq blanc, etc.) (2), sont des tabous du genre le plus vulgaire (3) où il ne faut chercher aucun symbolisme moral, comme on le fit plus tard, mais des signes qui doivent suffire à distinguer des autres hommes les membres de la secte.

La doctrine de la transmigration des âmes à travers des corps d'hommes et d'animaux, doctrine qu'un très ancien document (4) attribue à Pythagore, ne peut non plus passer comme le fruit d'une réflexion philosophique : croyance fréquente chez les

(1) Cf. dans Jamblique, *Vie de Pythagore*, 75-78, lettre de Lysis à Hipparque sur le secret pythagoricien.
(2) Jamblique, *ibid.*, 83-84.
(3) Frazer, *Le Rameau d'Or*, tr. fr. t. I, p. 328.
(4) Xénophane, fragment 7.

primitifs qui ne voient en la naissance qu'une réincarnation (1), elle se rattache à ces contes, si fréquents dans le folklore, qui montrent l'âme sortant du corps, et allant résider dans un animal ou un objet inanimé (2) ; elle n'a nullement à être rattachée à une origine historique précise. Enfin, le précepte d'abstinence de la viande, s'il a réellement fait partie du catéchisme primitif de l'école, se rattache sans doute à la même foi en l'unité de tous les vivants, qui a donné naissance à la doctrine de la transmigration.

Qu'est-ce qui distingue donc Pythagore des sectes orphiques, si incapables de progrès et si cantonnés dans leur rituel et leurs mythes fantastiques ? Hérodote raconte que le Thrace Zamolxis, ayant été l'esclave de Pythagore, à Samos, apprit de lui « la manière de vivre des Ioniens (3) ». Il semble bien aussi que Pythagore apporta en Grande-Grèce la cosmologie milésienne ; il enseignait, comme Anaximène, que le monde était plongé au sein d'un air infini ; de cet infini, il absorbe, par une sorte de respiration, les parties les plus proches, qui, entrées en lui, séparent et isolent les choses les unes des autres ; l'air illimité, appelé aussi obscurité, nuit ou vapeur, produit ainsi dans les choses la multiplicité et le nombre (4). Comme les Milésiens, Pétron, un pythagoricien de la plus ancienne époque, passe pour avoir admis la pluralité des mondes (5), une pluralité définie, il est vrai, et des mondes rangés en ordre géométrique. Entre la physique milésienne de Pythagore, et les règles pratiques de l'ordre, il nous est d'ailleurs impossible de saisir la moindre affinité.

Nulle parenté visible non plus entre cette cosmologie et la doctrine célèbre attribuée à Pythagore par la tradition : toutes les choses sont des nombres. Cette doctrine elle-même se pré-

(1) Lévy-Bruhl, *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 398.
(2) Frazer, *Le Rameau d'Or*, trad. fr., tome I.
(3) IV, 95.
(4) Aristote, *Métaphysique*, M. 3, 1091 a, 17.
(5) Phanias d'Erèse dans Plutarque, *Défaut des Oracles*, chap. xxii et xxiii.

sente à nous sous trois aspects différents dont le lien n'apparaît aucunement. En premier lieu elle désigne une certaine relation entre les nombres et les formes géométriques ; Pythagore représentait les nombres non pas par le symbolisme habituel des lettres, mais un peu de la manière dont ils sont représentés sur nos dominos, chaque nombre étant représenté par autant de points qu'il a d'unités, et ces points étant rangés selon un ordre géométrique ; d'où les nombres triangulaires, c'est à dire représentables par des points disposés en triangle, comme 3, 6, 10, etc., carrés, représentés par des points disposés en carré, comme 4, 7, etc., oblongs, représentés par des points disposés en rectangle comme 6, 12, etc. (1).

Autre aspect de la doctrine : les trois accords musicaux, quarte, quinte, octave, sont représentés par des rapports numériques simples, à savoir $\frac{2}{1}$, $\frac{3}{2}$, $\frac{4}{3}$, et de plus on peut définir une certaine proportion, dite proportion harmonique, qui les contient tous les trois ; c'est la proportion 12 : 8 : 6, où la moyenne est inférieure au plus grand extrême, d'un tiers de cet extrême, et supérieure au plus petit, également d'un tiers de lui-même $8 = 12 - \frac{12}{3} = 6 + \frac{6}{3}$. Enfin, troisième aspect, un symbolisme tout à fait primitif, d'après lequel les nombres représentent l'essence des choses, 7 l'occasion, 4 la justice, 3 le mariage, selon les plus arbitraires des analogies. En laissant de côté ce dernier aspect, d'où viendra l'arithmologie fantastique à laquelle les hommes s'amuseront pendant des siècles, on voit comment Pythagore était amené à mettre en lumière et à étudier d'une part certaines séries numériques, d'autre part certains rapports numériques privilégiés. S'il les étudia d'abord moins pour eux-mêmes que pour les choses qu'ils représentaient (attribuant par exemple une valeur singulière au nombre trian-

(1) Cf. Burnet, *Aurore de la philosophie grecque*, trad. Reymond, p. 112 sq.

gulaire 10, la fameuse tétractys, somme des 4 premiers nombres, par laquelle juraient les membres de la secte), il n'en était pas moins conduit à reconnaître toutes sortes de nouvelles propriétés arithmétiques (1). D'autre part, la découverte du théorème dit de Pythagore l'amenait à considérer qu'il y avait entre certaines lignes, ici entre le côté d'un carré et sa diagonale un rapport qui n'était pas numériquement exprimable : la science pythagoricienne trouvait donc, dès son début, ses bornes.

Organisation religieuse, cosmologie ionienne, mathématisme physique, ces trois traits doivent être complétés par un autre ; c'est l'activité politique de l'ordre. Dans quelles conditions l'ordre s'empara du pouvoir à Crotone, et quelles étaient les tendances politiques des pythagoriciens, c'est ce que nous ignorons complètement ; le fait seul est certain ; ce qui est également sûr, c'est qu'un des personnages les plus nobles et les plus riches de la ville, du nom de Cylon, dirigea contre les nouveaux maîtres une révolte qui réussit ; on entoura et l'on incendia la maison où étaient réunis les principaux pythagoriciens de Crotone ; deux seulement purent s'échapper, Archippos et Lysis, qui fut ensuite à Thèbes le maître d'Épaminondas. C'est sans doute à partir de cette catastrophe qui eut lieu vers le milieu du ve siècle, que les pythagoriciens essaimèrent dans la Grèce continentale où nous les retrouverons (2).

IV. — Héraclite d'Éphèse

Héraclite dit l'Obscur et Xénophane sont les deux premiers penseurs dont nous possédions des fragments quelque peu étendus : ils nous ramènent l'un et l'autre vers les cités ioniennes. Héraclite était d'Éphèse où il florissait sans doute vers la fin du

(1) Harmonie dans Jamblique, *Vie de Pythagore*, 115, Symbolisme d'après Aristote, *Métaphysique*, M, 4, 1078 b, 21 ; serment pythagoricien, Jamblique, *ibid.*, 150.

(2) Récit d'Aristoxène, contemporain d'Aristote, dans Jamblique, *Vie de Pythagore*, 248-251.

VIe siècle : l'Ionie entière était soumise aux Perses depuis 546, et l'on peut supposer qu'Héraclite fut témoin de la révolte des villes ioniennes qui toutes, à l'exception d'Éphèse, se réunirent pour combattre la domination perse en 498 et furent très cruellement châtiées par Darius ; c'est au milieu de ces catastrophes civiles que vécut Héraclite et peut-être sous ces impressions que sa pensée prit cette tournure pessimiste, cet aspect distant et hautain, si caractéristique, qui se traduit en un style bref et brillant, sentencieux, plein d'images somptueuses ou familières. Son œuvre, *De l'Univers*, écrite en prose, est la première où nous voyons nettement une véritable philosophie, c'est-à-dire une conception du sens de la vie humaine entée sur une doctrine réfléchie de l'univers. C'est peut-être lui qui a divisé son ouvrage en ces trois parties devenues traditionnelles : physique, théologique et politique (1) ; c'est sous ces trois chefs que nous pouvons ranger les cent trente courts fragments qui nous restent.

Par beaucoup de ses aspects, la cosmologie d'Héraclite est d'origine milésienne. On y retrouve ses deux thèmes principaux : l'explication des astres (feux brillants) par une sorte d'évaporation sèche émanée de la terre et celle des nuages ou vents par des vapeurs nées de la mer ; l'explication de la transmutation du feu en eau puis en terre et des transmutations inverses par la condensation et la raréfaction comme chez Anaximène (2). On y trouve aussi, nettement dégagée, la pensée impliquée par toute la doctrine milésienne, de l'autonomie du monde, qu'aucun des dieux ni des hommes n'a fait (3). Mais il y ajoute des traits nouveaux, tout au moins pour nous ; c'est d'abord un dédain de la recherche minutieuse et exacte, de cette polymathie qui désigne à la fois l'érudition d'un Hésiode et d'un Hécatée recueillant toutes les traditions, pour écrire

(1) Diogène Laerce, *Vie des Philosophes*, IX, 5.
(2) Aétius, *Placita*, II 17, 4 ; Théophraste (Diels, *Doxographi*, 475, 15 sq.) ; Diogène Laerce, IX, 9.
(3) Fragment 20 (d'après l'ordre de Bywater).

poème ou histoire, et la science naissante d'un Pythagore (1). De ce goût pour l'intuition immédiate (« les yeux étant de meilleurs témoins que les oreilles ») (2) viennent les images de sa cosmologie qui ne dépassent pas beaucoup le mythe : les astres sont produits par l'accumulation des évaporations sèches dans des sortes de barques célestes, dont l'ouverture est tournée vers nous ; les éclipses ont lieu quand ces barques se retournent ; l'éclat et la chaleur du soleil sont expliqués par la proximité de la barque solaire avec la terre, bien qu'elle soit au-dessus de la région brumeuse où la lune perd clarté et chaleur ; la création quotidienne d'un nouveau soleil, et, peut-être, la négation de l'hémisphère sud, tout cela indique, plutôt que des progrès, un singulier mépris des recherches raisonnées et une régression vers des formes primitives de pensée (3).

La méditation personnelle d'Héraclite se développe sur quatre thèmes distincts dont l'unité n'est pas facile à saisir : d'abord, la guerre (Polemos) est le père de toutes choses ; la naissance et la conservation des êtres sont dues à un conflit de contraires qui s'opposent et se maintiennent l'un l'autre. Souhaiter, avec Homère, voir « la discorde s'éteindre entre les dieux et les hommes », c'est demander la destruction de l'univers. Ce conflit fécond est en même temps harmonie, non pas au sens d'un rapport numérique simple comme chez les pythagoriciens, mais au sens d'un ajustement de forces agissant en sens opposé, comme celles qui maintiennent bandée la corde d'un arc : ainsi se limitent et s'unissent, harmonieux et discordants, le jour et la nuit, l'hiver et l'été, la vie et la mort. Tout excès d'un contraire, qui dépasse la mesure assignée, est châtié par la mort et la corruption ; si le soleil dépasse ses mesures et ne se couche pas à l'heure marquée par le destin, son feu brûlera toute chose. On le voit, le thème des contraires s'applique à la fois aux con-

(1) Fragments 16-17.
(2) Fragment 15.
(3) DIOGÈNE LAERCE, IX, 9 ; AÉTIUS, *Placita*, II, 22, 2 ; 29, 3 ; fragment 32 ; BURNET, *Aurore*, p. 151, note 4.

traires simultanés qui se limitent dans l'espace et aux contraires successifs, suite réglée d'excès et de manque, de satiété et de famine, qui se limitent dans le temps. Leur union solidaire est maintenue par Dikê, la Justice, au service de qui se trouvent les Erinyes vengeresses ; ainsi, chez Hésiode et Pindare, les Heures, filles de Thémis, étaient des déesses de la règle, de la justice et de la paix (Eunomia, Dikê, Eiréné) (1).

Le second thème héraclitéen, c'est l'unité de toutes choses ; c'est là la vérité par excellence que le vulgaire, incapable de prendre garde aux choses qu'il rencontre, ne remarque pas, l'or qu'on ne trouve qu'en remuant beaucoup de terre et que la nature aime à cacher, comme l'Apollon de Delphes révèle l'avenir tout en le cachant sous des mots énigmatiques ; c'est la sagesse qui n'est point la vaine érudition d'un Hésiode ou d'un Pythagore recueillant toutes les légendes, mais cette unique chose, séparée de tout, qui se fie aux yeux plus qu'aux oreilles, à l'intuition plus qu'à la tradition, et qui consiste à reconnaître l'unique pensée qui dirige toutes choses. Qu'est donc cette unité ? Est-elle l'unité de la substance primordiale, telle qu'elle est chez les Milésiens ? Oui, en un sens : la substance primordiale est le feu, en lequel peuvent s'échanger toutes choses, comme toute marchandise s'échange contre de l'or ; tout naît et progresse selon que le feu, éternellement vivant, s'allume ou s'éteint avec mesure. Mais le feu n'est plus un de ces grands milieux physiques, comme l'étendue marine ou l'atmosphère génératrice de tempêtes, qui obsédaient l'imagination des Milésiens ; c'est plutôt une force incessamment active, un feu « toujours vivant ». Le choix que fait Héraclite, appelle donc l'attention moins sur la substance des choses que sur la règle, la pensée, le logos qui détermine les mesures exactes de ses transformations (2).

(1) Voyez successivement fragments 44, 43, 45, 36, 59, 29, et H. Gomperz, *Reihenfolge einiger Bruchstücke des Heraklits*, Hermes, 1923, p. 20-56. Sur la Justice, frag. 60-61-62.

(2) Cf. successivement frag. 1, 5 à 11, 16 à 19, 22, 20, 21.

Le troisième thème héraclitéen est celui du perpétuel écoulement des choses. « Tu ne peux pas descendre deux fois dans le même fleuve ; car de nouvelles eaux coulent toujours sur toi. » L'être est inséparable de ce continuel mouvement ; la bière se décompose si elle n'est pas remuée ; on ne se repose qu'en changeant ; le temps déplace les choses, comme un enfant qui joue aux dames ; le jeune devient vieux ; la vie cède la place à la mort, la veille au sommeil. Les choses froides deviennent chaudes ; ce qui est humide se sèche (1).

Le quatrième thème est une sorte de vision ironique des contrastes, un renversement qui nous révèle dans les choses l'opposé de ce que nous y voyions d'abord. Pour les porcs, la fange vaut plus que l'eau limpide, et pour les ânes, la paille est supérieure à l'or ; l'homme le plus sage, vis-à-vis de Dieu, n'est qu'un singe ; l'eau de la mer est la plus pure et la plus impure, salutaire aux poissons, funeste aux hommes (2).

Ces thèmes, certes, sont parents entre eux : les opposés ne peuvent se maintenir que grâce à l'unité qui les enveloppe et les limite l'un par l'autre. Toutes les intuitions d'Héraclite tendent vers une doctrine unique et d'une singulière profondeur ; tous ses contrastes se retrouvent dans un contraste unique : le permanent ou Un et le changeant ne sont pas exclusifs l'un de l'autre ; c'est tout au contraire dans le changement même, dans la discorde, mais dans un changement mesuré et dans une discorde réglée que se trouvent l'Un et le permanent (3). Héraclite a eu l'intuition que la sagesse consiste à découvrir la formule générale, le logos de ce changement. Parmi ces régularités, une des principales concerne les changements périodiques du temps, qui ramène, après un cycle toujours pareil, les jours, les mois, les années ; s'inspirant de traditions fort anciennes qui remontent à la civilisation babylonienne, Héraclite s'efforça de déterminer

(1) Frag. 41, 84, 83, 79, 78, 39.
(2) Frag. 53, 51, 97, 99, 52.
(3) Frag. 59.

une grande année qui fût, à la vie du monde, ce qu'une génération est à la vie humaine (1). La fin de cette grande année était marquée, si l'on en croit des documents postérieurs, par une conflagration universelle ou résorption de toutes choses en feu, après laquelle le monde renaissait du feu ; mais peut-être est-ce là une fausse interprétation d'Héraclite par les stoïciens ; sans doute, pour lui, tout se transforme en feu ; mais à tout moment cette transformation est équilibrée par une transformation inverse du feu dans les autres choses ; le « chemin du haut », la conflagration, est identique au « chemin du bas » ou extinction du feu en air ; en même temps, « il se disperse et se rassemble, il avance et se retire (2) ».

La sagesse d'Héraclite n'a pour le vulgaire que mépris : mépris d'abord pour la religion populaire, pour la vénération des images et particulièrement pour les cultes mystérieux, orphiques ou dionysiaques, avec leurs ignobles purifications par le sang, pour les traficants de mystères qui entretiennent l'ignorance des hommes sur l'au-delà ; mépris aussi de ce noble, né d'une famille où le titre de roi était héréditaire, pour l'incapacité politique de la foule, qui chassait les meilleurs de la cité. Sans doute son Dieu était-il la réalité même du monde, « qui ne veut pas et qui veut être appelé du nom de Zeus », qui est jour et nuit, hiver et été, et prend des formes variées. L'unité de Dieu, au début de la pensée grecque, est comme un reflet de l'unité du monde (3).

Du succès de l'héraclitéisme au courant du ve siècle et au début du ive, il nous reste deux échos : d'abord le traité *Sur le Régime*, conservé dans la collection des œuvres attribuées à Hippocrate, puis la peinture d'ensemble, si palpitante de vie, que Platon fait des mobilistes de son temps dans le *Cratyle* et

(1) Aétius, II, 32, 3.
(2) Cf. la discussion de Burnet, *Aurore*, p. 180 ; frag. 69-40.
(3) Frag., 124 à 130 ; 60, 110 à 115 ; Diogène Laerce, IX, 6 ; sur les « rois » d'Ephèse Strabon, *Géographie*, XIV, 1. Certains interprètes, comme Tannery (*Pour l'Histoire de la science hellène*, p. 182 sq.) croient voir des croyances orphiques dans le frag. 38 et quelques autres.

le *Théétète*. Le traité médical applique à la théorie de la santé la doctrine cosmologique d'Héraclite ; c'est l'harmonie du tout, c'est-à-dire l'ajustement des deux forces opposées, le feu moteur et l'eau nourrissante, qui constitue la santé. Nous verrons d'ailleurs dans la suite qu'il n'est pas une doctrine cosmologique qui ne soit en même temps médicale ; l'idée que l'homme est un microcosme est dans ce temps, une des plus banales et répandues qui soient. Notre médecin héraclitéen accumule, non sans virtuosité de style, tous les paradoxes du maître : « Tout est semblable, étant dissemblable ; tout identique, étant différent ; tout en relation et sans relation ; tout intelligent et sans intelligence (1). » Quant à ceux dont nous parle Platon, c'est-à-dire son propre maître Cratyle et ses disciples, ce sont des héraclitéens exaspérés qui, poussant jusqu'au bout le mobilisme universel, nient qu'il y ait rien de stable et se refusent à toute discussion et même à toute parole, sous prétexte que discussions et paroles impliquent la subsistance des choses dont on discute. L'héraclitéisme, en ses derniers prolongements, est donc hostile à la philosophie dialectique que nous verrons se développer au cours du ve siècle (2).

V. — Xénophane et les Éléates

Ce furent sans doute les malheurs de l'Ionie à la suite de la conquête des Perses (546) qui forcèrent Xénophane de Colophon à s'expatrier ; c'est alors que les Ioniens, fuyant leur pays, fondèrent plusieurs colonies dans la mer Tyrrhénienne, parmi lesquelles Élée, sur la côte lucanienne ; Xénophane était de ces émigrés qu'il représente dans un poème se rencontrant en terre lointaine et s'interrogeant mutuellement : « De quel pays

(1) L'origine héraclitéenne est surtout sensible au livre I, chap. III-XXIV ; Cf. Bernays, *Gesammelte Abhandlungen*, I, p. 1 sq.
(2) Platon, *Théétète*, 179 d, 180 c.

es-tu... et quel âge avais-tu quand le Mède arriva ? (1) ». De ses *Élégies* et de ses *Satires*, il nous reste assez de vers pour nous faire une idée de ses préoccupations. Xénophane garde en un sens l'esprit des Milésiens, expliquant les astres et le soleil par des émanations ou nuages venus de l'évaporation de la mer, voyant dans la terre une sorte de dépôt d'alluvions de la mer, et tirant une preuve de l'existence des fossiles, admettant enfin les mondes innombrables. Mais il n'a pas les mêmes tendances scientifiques que ses prédécesseurs ; peu lui chaut de savoir la forme du monde et celle de la terre ; il admet que le soleil d'aujourd'hui continuera indéfiniment sa course en ligne droite et sera remplacé demain par un autre, et que la terre s'étend infiniment loin sous nos pieds (2).

C'est que ses préoccupations sont ailleurs : chez lui se précise une idée, déjà explicite chez Héraclite, l'incompatibilité de la raison humaine, mûrie par la science milésienne et par l'expérience, avec les images traditionnelles du mythe. Les dieux d'Homère et d'Hésiode, engendrés comme les hommes et coupables de tous les forfaits, avec des vêtements, une voix et une forme humaine sont des inventions des hommes ; un Éthiopien les imagine noirs ; un Thrace leur donne des yeux bleus ; des bœufs ou des chevaux, s'ils en avaient, leur donneraient la forme de leur espèce (3). Contrairement à Pindare, Xénophane est non seulement le grand contempteur des mythes, mais il n'a que paroles de mépris contre le goût de ses contemporains pour les jeux olympiques (4). Mais à ces négations il joint, d'une manière prudente il est vrai, et sans prétendre atteindre la certitude, une théorie positive du dieu unique, qui n'est point semblable aux hommes, puisqu' « il voit et pense tout entier, et que, tout entier, il entend », et puisque, complètement immobile, il gouverne toutes choses par la puissance intelligente de sa

(1) Frag 22 (ordre de Diels, *Die Vorsokratiker*).
(2) Frag. 28 à 30 ; Aetius, *Placita*, II, 20, 3 ; Hippolyte, *Réfutation*, I, 14, 5.
(3) Frag. 10 à 16.
(4) Frag. 2.

pensée (1). Il semble bien que cet être un, intelligent et immobile est une divinisation de la nature ; avec Xénophane et Héraclite, nous sommes au moment où la physique ionienne donne naissance à une théologie tout opposée à celles des mythes, où Dieu prend quelque chose de l'impersonnalité, de l'immobilité et de l'intelligibilité d'une loi naturelle.

De bien autre portée est l'œuvre de Parménide. Citoyen d'Élée, colonie ionienne fondée en Italie, sur la mer Tyrrhénienne vers 540, il florissait dans cette ville vers 475 et il lui donna des lois. Nous connaissons le nom de deux pythagoriciens, Aminias et Diochètés, dont il fut le disciple (2). C'est là un tout autre milieu intellectuel que l'Ionie ; la forme littéraire même est nouvelle ; Parménide est le premier à écrire une œuvre philosophique en vers ; nous en avons le début qui est solennel comme le récit d'une initiation religieuse : le poète se voit conduit sur un char par les filles du Soleil, jusqu'aux portes du jour, que garde la Justice vengeresse ; la Justice, suppliée par ses guides, lui ouvre les portes ; il entre et reçoit de la déesse les paroles de vérité (3). Récit probablement imité de quelque livre des morts orphique et bien éloigné, avec sa machinerie fantastique, de la simplicité de la prose ionienne et aussi des images si réalistes d'Héraclite. Le peu que nous savons de sa cosmologie trahit aussi un esprit tout nouveau ; s'il est vrai qu'il a enseigné la sphéricité de la terre et l'identité de l'étoile du soir avec l'étoile du matin (4), c'est une preuve qu'il possédait du monde une image géométrique précise, bien éloignée du ciel que les Ioniens imaginaient sur le modèle des météores.

De fait, ce sont les thèses fondamentales de la cosmologie ionienne, surtout sous la forme que lui avait donnée Héraclite, qui sont ruinées à fond par la doctrine de Parménide ; elles ne s'en relèveront pas. La naissance et le devenir des choses,

(1) Frag. 35, 23 à 26.
(2) Diogène Laerce, *Vie des Philosophes*, IX, 23, 21.
(3) Frag. 1 (d'après l'ordre de Diels, *Die Vorsokratiker*).
(4) Diogène, *ibid.*

leur séparation et leur réunion alternées, leurs oppositions, leurs divisions, leurs altérations, voilà tout ce qu'Héraclite prétendait emprunter à l'expérience directe. et tout ce que Parménide nie au nom du raisonnement. A la voie de l'opinion, qui, sous la conduite des sens et des habitudes de langage, mène à la cosmologie ionienne, il oppose la voie de la vérité, qui conduit à une tout autre conception du réel. La nouveauté de la pensée de Parménide est dans cette méthode rationnelle et critique qui est le point de départ de toute la dialectique philosophique en Grèce. Du réel, dès qu'on y pense, on doit dire : il est, on ne peut dire : il n'est pas ; car on ne peut ni connaître, ni exprimer ce qui n'est pas. Or, c'est ce que font les Ioniens, en admettant une substance primordiale qui, tout à la fois, est et n'est pas ce qui en dérive, est la même que ses produits sans être la même. C'est ce qu'ils font en admettant la naissance des choses, la physis, qui fait croître les êtres ; car de ce qui n'est pas ne peut venir ce qui est. Impossible que les choses se dissipent et se divisent ; car ce qui est n'a pas de degrés et ne peut être moins en une place qu'en une autre ; on ne peut les concevoir mobiles, puisqu'il n'y a ni naissance ni corruption ; enfin la substance infinie des Ioniens est absurde, puisque, à l'infini, il manque tout pour être pleinement (1).

Au monde ionien, Parménide substitue la seule réalité qui puisse être pensée ; une sphère parfaite et limitée, également pesante à partir du centre dans toutes les directions, satisfait seule aux conditions de ce qui est : elle est incréée, indestructible, continue, immobile et finie. Ce qui est n'est donc point pour Parménide une notion abstraite, ce n'est pas non plus une image sensible : c'est, si l'on peut dire, une image géométrique, née au contact de la science pythagoricienne. D'autre part, la sphère de Parménide prend pour elle le caractère divin qu'avait l'ordre du monde chez Héraclite ; ces divinités mi-abstraites,

(1) Frag. 5, 6, 8.

Justice, Nécessité, Destin qui, chez les Ioniens, dirigeaient le cours régulier des choses, sont invoquées par Parménide pour garantir la complète immobilité de sa sphère (1).

Telle est la voie de la vérité : est-ce à dire que l'on ne doit pas suivre la voie de l'opinion ? Nullement, à condition que l'on sache bien qu'il s'agisse d'opinions humaines. Aussi à sa philosophie, Parménide a-t-il superposé une cosmologie ; mais elle ne paraît pas vouloir faire autre chose que recueillir les opinions traditionnelles sur la naissance et la destruction des choses. Elle est par là d'esprit différent de la cosmologie ionienne ; car elle admet en elle des mythes théogoniques comme ceux d'Hésiode et des Orphiques ; elle considère, par exemple. l'amour comme le premier dieu (2). D'autre part, elle n'admet point au principe une substance primordiale, mais bien un couple de deux termes opposés, le Jour et la Nuit, ou encore la Lumière et l'Obscurité (3) ; ces termes rappellent la fantaisie hésiodique plus que le positivisme ionien ; quant au couple d'opposés, c'est un trait de pensée tout à fait pythagoricien. Enfin, nouvelle marque de l'esprit religieux et traditionnel, le ciel est chez lui, comme il le sera dans certains mythes de Platon, le lieu de passage des âmes, où siège la Nécessité, Anangké, qui leur distribue leurs lots (4). Il faut ajouter, il est vrai, que dans l'explication de détail, Parménide est tributaire des Ioniens : la structure de son ciel, composé de couronnes concentriques, au centre desquelles se trouve la terre, rappelle les anneaux d'Anaximandre ; il y a une couronne de feu pur ou de lumière ; c'est la plus éloignée qui touche aux extrémités du monde ; les autres couronnes, intermédiaires, sont mélangées d'obscurité et de lumière ; les astres en sont les parties lumineuses (5).

Avec Parménide, nous voyons se dessiner deux courants

(1) Frag. 8.
(2) Platon, *Banquet*, 195 c ; fr. 13.
(3) Frag. 8 et 9.
(4) Aétius, *Placita*, II, 7, 1, (Diels, *Doxographi*, 335, 15), à condition d'admettre la leçon des manuscrits κληροῦχον.
(5) Aétius, *ibid.*

opposés dans la pensée grecque : d'une part le positivisme ionien, intuitif, expérimental, ignorant la mathématique physique, ennemi déclaré des mythes, des traditions religieuses et des nouveaux cultes d'initiation, pour cette raison peu populaire et peu disposé à l'être ; d'autre part le rationalisme de Parménide et de Pythagore, cherchant à construire le réel par la pensée, tendant vers la dialectique, peu sympathique à l'expérience directe, et, pour cette raison, dès qu'il s'agit des choses sensibles, ami des mythes, disposé à faire une grande place au problème de la destinée, naturellement populaire et ayant le goût de la propagande. La solidarité intime du rationalisme avec l'imagination mythique contre le positivisme semble être le trait saillant de cette période.

De la pensée de Parménide, son disciple Zénon d'Élée qui fleurit vers le milieu du v[e] siècle développa d'abord l'aspect critique. Aristote fait de lui le fondateur de la dialectique (1), c'est-à-dire de l'art de prouver en partant des principes admis par son interlocuteur ; s'il n'a pas écrit lui-même de dialogues, il était sur la voie qui menait à cette nouvelle forme littéraire. Platon nous dit qu'il établissait le thèse de Parménide, l'existence de l'Un immobile, en montrant les absurdités qui résultaient de la thèse contraire (2). Il est à remarquer que par la thèse contraire, Zénon n'entend pas du tout les doctrines cosmologiques ioniennes visées par Parménide, mais bien la thèse pythagoricienne que les choses sont nombres, c'est-à-dire faites d'unités discrètes, telles que des points. Le contraste chez Zénon est entre deux représentations qui visent l'une et l'autre à la rationalité, entre la continuité de la sphère parménidienne et la discontinuité du monde pythagoricien. Cette discontinuité est absurde ; en effet, composer le multiple d'unités sans grandeur ou de points, c'est le composer de riens ; mais donner à chaque unité une grandeur, c'est dire qu'elle n'est pas l'unité,

(1) D'après Diogène, *Vie des Philosophes*, VIII, 57.
(2) *Parménide*, 128 a b.

puisqu'elle est alors composée. De plus, comment, si le point, ajouté à une grandeur, ne la rend pas plus grande, pourrait-il être le composant de cette grandeur ? Enfin, à supposer une grandeur faite de points, il y aura entre deux de ces points une grandeur qui devra être faite d'autres points, et ainsi à l'infini (1). Ajoutons les célèbres arguments par lesquels Zénon démontre l'impossibilité du mouvement, dans l'hypothèse où une grandeur est faite de points : l'argument du coureur : il est impossible que le coureur arrive au bout du stade puisqu'il doit franchir une infinité de points. Achille et la tortue : Achille poursuivant la tortue ne la rattrape pas, puisqu'il doit d'abord atteindre la place d'où la tortue est partie, puis en repartir pour atteindre la place où elle est actuellement, et ainsi à l'infini, s'il est vrai que la distance entre lui et la tortue sera toujours composée d'une infinité de points. Argument de la flèche ; à chaque moment du temps, la flèche qui vole occupe un espace égal à elle-même ; elle est donc à chaque instant en repos, si l'on suppose que le temps est composé de moments indivisibles. Argument du stade : si deux coureurs se meuvent avec une rapidité égale en sens opposé et se rencontrent en passant devant un objet immobile, ils se mouvront, l'un par rapport à l'autre, deux fois plus vite que par rapport à l'objet ; or, à supposer que les corps soient composés de points et que l'intervalle d'un point à un autre soit franchi en un instant indivisible, il s'ensuivra que pour le coureur l'instant nécessaire pour passer d'un point de l'objet immobile au point suivant sera moitié de l'instant nécessaire pour passer d'un point de l'autre coureur au point suivant (2). En définitive, c'est donc bien la sphère continue de Parménide que Zénon défend contre les pythagoriciens.

Chez Mélissos de Samos, disciple de Parménide, d'une dizaine d'années plus jeune que Zénon, le conflit avec la physique ionienne

(1) Frag. 1 à 3 (dans Diels, *Die Vorsokratiker*).
(2) Aristote, *Physique*, VI, 9, 239 b 8 sq.

revient, au contraire, au premier plan. Vu son origine (Mélissos est le général samien qui mit à mal la flotte de Périclès en 440) (1) il n'a dû connaître la doctrine éléate qu'après la philosophie ionienne. Ainsi s'expliquerait que, s'il donne au réel les propriétés de la sphère parménidienne, unité, éternité, continuité et plénitude, il garde quelque chose du ionisme en la faisant infinie en grandeur. De plus, il insiste avec beaucoup de force sur l'insuffisance de la connaissance sensible; si, en effet, nous affirmons avec vérité qu'une chose est chaude, il faudra taxer d'erreur la sensation qui nous montre une chose chaude devenant froide, c'est-à-dire toutes les observations sur lesquelles se fondait l'image du changement dans la physique ionienne (2).

VI. — Empédocle d'Agrigente

Malgré l'attitude hostile de Parménide, la spéculation physique reprend avec vigueur au milieu du ve siècle ; c'est l'époque d'Empédocle d'Agrigente, d'Anaxagore de Clazomènes, des jeunes pythagoriciens, et à la fin du siècle, du grand Démocrite d'Abdère.

Mais un trait entièrement nouveau est commun à toutes ces doctrines : il n'y a pas de transformation, de naissance véritable (3), car rien ne vient de rien ; il y a seulement des combinaisons diverses d'un nombre immense de très petits corpuscules, dont chacun est immuable et doué de propriétés tout à fait permanentes. Autant de manières d'imaginer ces corpuscules et les modes de leur union et de leur séparation, autant de cosmologies différentes.

En un poème chargé d'images, Empédocle expose la doctrine des quatre éléments ou plutôt « racines » des choses : le feu,

(1) Plutarque, *Vie de Périclès*, 26.
(2) Infinité, frag. 3 à 6 (d'après l'ordre de Diels, *Die Vorsokratiker*) ; contre la connaissance sensible, frag. 8.
(3) Empédocle, frag. 8 (ordre de Diels, *Die Vorsokratiker*).

l'air, l'eau et la terre ; ils sont au monde comme les couleurs dont se sert le peintre ou comme l'eau et la farine avec laquelle on fait la pâte ; tout vient de leur réunion, de leur séparation, de leurs divers dosages ; mais nul d'entre eux n'est premier ; également éternels, ils ne proviennent pas l'un de l'autre (1). Cette doctrine reconnaît pour la première fois l'existence et l'indépendance de l'air atmosphérique. Empédocle prouve cette existence par l'expérience d'une clepsydre que l'on plonge dans l'eau en bouchant l'orifice supérieur avec le doigt ; l'air contenu dans l'appareil résiste à l'entrée de l'eau par les orifices inférieurs (2). Tout changement a lieu soit par combinaison, soit par dissociation des éléments : donc deux puissances actives, l'une qui les réunit quand ils sont séparés, c'est l'Amitié, l'autre qui les sépare quand ils sont réunis, c'est la Haine. L'Amitié et la Haine acquièrent alternativement la prépondérance l'une sur l'autre : si nous partons de l'état où tout est uni par l'Amitié, du *sphaeros* (analogue à la sphère de Parménide), la Haine s'introduit peu à peu, chasse graduellement l'Amitié jusqu'à ce que les choses soient dans l'état de complète séparation, où l'Amitié a complètement disparu ; puis, par un mouvement inverse, l'Amitié rentrant graduellement dans le monde en fait sortir la Haine et ramène au sphaeros d'où l'on était parti. Il y a donc, éternellement alternants, deux cours du monde inverses l'un de l'autre : celui qui va du mélange à la dispersion, celui qui va de la dispersion au mélange, ordre inéluctable, parce que la Haine et l'Amitié se sont engagées par serment à se céder alternativement la prépondérance (3). Notre monde actuel (4) est celui où la Haine progresse ; du sphaeros se sont séparés d'abord l'air qui l'entoure comme une atmosphère, puis le feu, qui s'est porté à la plus grande hauteur, puis la terre, et de la terre a jailli l'eau ; dans un des hémisphères célestes le feu est prépondérant et

(1) Frag. 6, 8, 9, 25, 33, 34, 17.
(2) Frag. 100.
(3) Frag. 16, 17, 26 ; sur la sphère, 27, 28.
(4) Comme le montre Burnet, *Aurore*, p. 267

il produit la lumière du jour ; dans l'hémisphère nocturne, il n'y a au milieu d'une masse d'air obscur que des traces de feu (1). Le soleil et la lune ne sont pas au reste des masses ignées. Empédocle sait que la lune ne fait que refléter la lumière du soleil et il connaît la véritable cause des éclipses et la nature de la nuit qui n'est que l'ombre de la terre ; la lune, masse d'air condensée, renvoie la lumière comme les miroirs de verre qui commencent à se répandre en Grèce au ve siècle (2). Empédocle applique, d'une manière d'ailleurs obscure, cette théorie spectaculaire au soleil ; le soleil est un reflet de l'hémisphère igné sur le ciel (3). La génération actuelle des animaux par l'union des sexes qui a succédé à un état primitif d'androgynie est un autre témoignage du progrès de la Haine (4). A ce tableau de notre monde, Empédocle oppose une esquisse, d'ailleurs vague, du monde où progresse l'Amour, et de la génération de créatures nouvelles par l'union ; à cette phase se rapporte la description de ces membres solitaires errants qui cherchent à s'unir, têtes sans cou et bras sans épaules, et dont l'union donne d'abord naissance aux monstres les plus étranges, bœufs à face d'hommes ou hommes à têtes de bœufs (5).

Le physique d'Empédocle est, par ailleurs, riche en explications physiologiques de détail ; la doctrine des quatre éléments donne naissance à une école médicale, connue par le nom de Philistion ; les propriétés de ces éléments, le chaud du feu, le froid de l'air, l'humidité de l'eau, le sec de la terre sont considérées comme les forces actives dont une certaine combinaison dans l'organisme produit la santé, le degré d'intelligence et les divers tempéraments ou caractères (6). Une théorie importante, dont on voit mal le lien avec le reste est celle de la perception

(1) Aétius, *Placita*, II, 6, 3 ; Plutarque, *Strom.* (Diels, *Doxograph.*, 582).
(2) Frag. 45 à 48 ; cf. Kafka, *Zur Physik des Empedokles*, Philologus, vol. 78, p. 283.
(3) Plutarque, *ibid.*
(4) Aétius, *Placita*, V, 19, 5 ; cf. Bignone, *Empedocle*, p. 570.
(5) Frag. 35, 61.
(6) Galien, *Œuvres*, éd. Kuhn, X, p. 5; fragments de Philistion dans Wellmann *Fragmentsammlung der griechischen Aerzte*, vol., I, 1901.

extérieure ; des effluves émanent des êtres et viennent rencontrer des pores placés dans les organes des sens ; s'il y a la correspondance convenable, l'effluve y pénètre et la perception se produit. La vision (idée que Platon reprendra dans le *Timée*) est produite par la rencontre entre l'effluve qui vient de la lumière extérieure et le rayon igné qui émane du feu contenu dans l'œil (1).

Empédocle n'est pas seulement un physicien ; il se donne aux Agrigentins comme un prophète inspiré qui, couronné de bandelettes, sait les guérir et leur enseigne l'origine et la destinée de l'âme et les purifications nécessaires. Empédocle est de la lignée des orphiques et des pythagoriciens. Il croit à la transmigration des âmes en des corps d'animaux, et fonde sur cette croyance le précepte de l'abstinence de la chair. Il sait que l'âme est un démon, et que la suite de ses vies mortelles est une expiation qui doit durer trente mille ans, pour un crime, meurtre ou parjure, qu'elle a commis ; la terre est la caverne, le pays sans joie où sont la mort et la colère (2). On ne voit pas très bien le lien de cet enseignement religieux avec la cosmologie ; ne doit-on pas remarquer cependant le rapport qu'il y a entre le pessimisme d'Empédocle et sa croyance que la phase actuelle de l'histoire du monde est dominée par la Haine ?

VII. — Anaxagore de Clazomènes

Avec Anaxagore de Clazomènes nous quittons de nouveau la Grande-Grèce, avec ses prophètes et ses initiés, pour revenir à l'inspiration positive des Ioniens. Événement capital : cet Ionien, d'un pays où s'étaient conservées, nous ignorons comment, les traditions milésiennes, vint résider à Athènes, la florissante Athènes d'après les guerres médiques, la capitale du

(1) Théophraste, *De sensibus*, § 12 (Diels, *Dox.*, 502.)
(2) Frag. 112 à 148 que l'on rapporte à un poème différent du premier et intitulé : *Purifications*

nouvel empire maritime ; il y séjourna trente ans, et il y fut l'ami de Périclès (1), le maître du jour. Malgré cet appui, le vieil esprit athénien, si bien représenté par les *Nuées* d'Aristophane, ne s'accommodait pas de ces Ioniens, qui niaient la divinité des choses célestes et enseignaient que le soleil était une pierre incandescente et la lune une terre. Il fut accusé d'impiété et chassé d'Athènes (2). Mais son influence resta vivante, comme en témoigne Platon.

Anaxagore donne une solution nouvelle au conflit de Parménide avec l'esprit ionien. Il reste attaché au principe maintenant dominant qu'il n'y a ni génération ni corruption ; « rien ne naît ou n'est détruit, mais il y a mélange et séparation des choses qui sont (3) ». Mais il s'agit d'expliquer le changement, et comment une chose peut venir d'une autre. Anaxagore sent très vivement, comme tous les Ioniens, l'infinie diversité des choses ; il y a beaucoup de choses et de toutes sortes : os, chair, etc., dont chacune a des propriétés irréductibles ; son point de vue est, au moins implicitement, opposé à celui d'Empédocle ; celui-ci expliquait les choses par la combinaison et le dosage de quatre qualités élémentaires ; Anaxagore pense au contraire, que l'os, la chair, le cheveu sont comme tels des qualités indécomposables. D'autre part, nous voyons les choses venir les unes des autres, le cheveu de ce qui n'est pas cheveu, la chair de ce qui n'est pas chair. Comment est-ce possible s'il n'y a pas réellement naissance ? C'est que le produit existait déjà dans le producteur. La production n'est alors que séparation ; d'un état où les choses sont mélangées et où, à cause de ce mélange, on ne peut les distinguer les unes des autres, on passe à un état où elles se séparent. Bien plus qu'à l'art du peintre qui combine, la nature serait comparable à l'art du métallurgiste qui extrait le fer du minerai. Mais les transformations

(1) PLATON, *Phèdre*, 270 a.
(2) PLATON, *Apologie de Socrate*, 26 d ; DIOGÈNE LAERCE, II, 12, 14 ; cf. *Nuées*, 364-380 où la théorie d'Anaxagore est mise dans la bouche de Socrate.
(3) Frag. 17 (d'après l'ordre de DIELS, *Die Vorsokratiker*).

des choses sont infinies, nulle chose ne cesse de donner naissance à d'autres ; il faut donc que chaque chose contienne, en elle, mélangées et invisibles à cause de leur mélange, les semences de toutes choses ; « les choses ne sont pas coupées les unes des autres avec une hache, ni le chaud du froid, ni le froid du chaud (1) ». Les choses sont dénommées d'après la qualité qui prédomine en elles ; mais l'infinité des autres qualités y est présente quoique indistincte ; donc la séparation, qui est en voie de se faire, n'est jamais accomplie, et elle est même toujours aussi loin de l'être ; c'est un mouvement qui n'a pas de terme. Ce sont ces semences de toutes choses dont chacune contient une infinité, qu'Aristote a appelées, d'un nom devenu traditionnel, les homéoméries ou parties homogènes (2) ; mais il faut bien remarquer qu'elles ne sont pas des parties composantes des choses, en nombre limité ; Anaxagore ne peut en effet admettre l'infinité du mouvement de division que parce qu'il admet corrélativement l'infinie divisibilité et, avec elle, dans un corps limité, une infinité d'homéoméries qui laissera indéfiniment possible le processus de séparation (3).

Dès lors on peut traduire en nouveau langage les vieilles cosmogonies milésiennes. L'Infini d'Anaximandre devient le mélange infiniment grand où « toutes choses sont ensemble et ne peuvent être distinguées à cause de leur petitesse » (4). La cosmogonie sera l'histoire du processus continu de séparation. par lequel les parties du monde s'isolent les unes des autres, d'une part le dense et l'humide, le froid et le sombre qui se réunissent vers le centre, tandis que le rare et le chaud se portent vers la région extérieure (5). Mais Anaxagore s'est posé d'autres questions : et d'abord dans cet infini parfaitement homogène, quelle pouvait être l'origine du mouvement ? Elle ne peut être

(1) Frag., 8 ; cf. 10, 11.
(2) Aristote, *De la génération*, I, 1, 314 a 18.
(3) Frag. 3 et 7.
(4) Frag. 1.
(5) Frag. 15.

que dans une réalité extérieure et supérieure au mélange, tout comme, chez Empédocle, elle est extérieure aux éléments. Cette cause sans mélange, simple, existant par soi, qui est principe de l'ordonnance du monde est l'Intelligence (Nous). Par quel mécanisme agit le Nous ? Anaxagore, sous l'impression des changements produits par les révolutions célestes, admet que la première cause qui sépare les choses les unes des autres est un mouvement circulaire ou tourbillon ; il imagine donc le Nous animé d'abord lui-même d'un mouvement circulaire, puis produisant dans un espace limité un petit tourbillon, qui s'étend peu à peu autour de son centre, se propageant à travers l'espace infini. La séparation des choses est produite, d'une manière difficile à saisir, par l'action mécanique de ce tourbillon ; les astres par exemple viennent de ce que l'éther arrache des pierres à la terre et les enflamme par la rapidité de son mouvement. Le même procès peut d'ailleurs se produire en d'innombrables points de l'espace illimité, et il faut accepter, selon l'enseignement milésien, une infinité de mondes (1).

La biologie d'Anaxagore n'a point de liaison sensible avec sa cosmologie ; il soutenait sans doute que tous les êtres vivants, y compris les plantes, avaient en eux un fragment de l'intelligence universelle (2). Il enseignait que la sensation se fait par les contraires ; c'est dans la pupille, parfaitement obscure, que peut apparaître une image lumineuse ; c'est ce qui est plus chaud ou plus froid que nous qui nous réchauffe ou nous refroidit ; et c'est pourquoi toute sensation implique peine, parce que la peine est le contact du dissemblable (3).

VIII. — Les médecins du ve siècle

Après Anaxagore, au cours du ve siècle, l'esprit ionien gagne du terrain, mais sans avoir de représentants remarquables ;

(1) Frag. 12 à 16 ; frag. 4 (cf., Burnet, *Aurore*, p. 310).
(2) Frag. 11 ; Aristote, *De plantis*, I, 1.
(3) Théophraste, *De sensibus*, 27 (Diels, *Doxographi*, p. 507).

les physiciens sont raillés par les comiques, Hippon par Cratinos (1), Diogène d'Apollonie par Aristophane ; et Platon dans le *Cratyle* (409 b) parle des anaxagoriens. On voit revivre toutes les vieilles thèses milésiennes ; Hippon prend pour principe l'eau ; Diogène d'Apollonie l'air ; Archélaos d'Athènes admettait avec Anaxagore le Nous et le mélange primordial. Mais ces auteurs s'intéressent en général moins à la cosmologie qu'à la physiologie et à la médecine (2).

Nous possédons, sous le nom d'Hippocrate, né à Cos en 450, une série de quarante et un traités médicaux qui nous montrent l'immense importance qu'a eue la médecine dans la vie intellectuelle des Grecs vers la fin du v[e] siècle. Tous les auteurs sont détachés des vieilles superstitions, et l'on connaît le magnifique début du traité de l'*Épilepsie*. « Je pense que l'épilepsie, appelée aussi maladie sacrée, n'a rien de plus divin et n'est pas plus sacrée que les autres ; les hommes lui donnèrent d'abord une origine et des causes divines par ignorance. » Pourtant il naît entre eux un important conflit de méthode, concernant les rapports de la médecine avec la cosmologie philosophique. Les uns, comme l'auteur du traité *Sur l'ancienne médecine*, craignent avant tout pour leur art le dogmatisme et l'incertitude de la physique ; il ne convient pas d'avoir recours à de vaines hypothèses, comme celle du froid et du chaud, du sec et de l'humide comme causes de la maladie et de la santé ; de pareilles suppositions sont bonnes quand on veut traiter des mouvements célestes, dont on ne peut rien dire d'assuré ; la véritable médecine est autonome, et elle a découvert par l'observation, sans le secours de ces hypothèses, une infinité de choses dont elle est sûre. A cette méthode empirique s'opposent les médecins physiologistes dont Platon a si parfaitement défini le point de vue dans un passage de *Phèdre* (270 c). Il n'est pas possible, pense

(1) Scholie à *Nuées*, 94.
(2) Hippon, dans HIPPOLYTE, *Réfutation*, I, 16, 1 ; Diogène dans THÉOPHRASTE (DIELS, *Doxographi*, 477, 5) ; Archélaüs dans HIPPOLYTE, I, 9.

Platon, de comprendre la nature de l'âme sans celle de l'univers, et, s'il faut en croire Hippocrate, l'on ne peut même pas, sans cette méthode, parler du corps ; il faut examiner à propos de chaque être s'il est simple ou composé, et, au cas où il est composé, faire le dénombrement de ses parties et examiner à propos de chacune d'elles les actions et passions qui lui appartiennent.

IX. — Les pythagoriciens du ve siècle

Les pythagoriciens de la même époque se partagent aussi : les acousmatiques forment un ordre purement religieux où la pratique et la croyance restent le principal, tandis que les mathématiciens (1) cherchent seulement le développement scientifique des mathématiques, de l'astronomie, de la musique, c'est-à-dire des sciences qui vont être considérées par Platon comme le point de départ de la philosophie ; ils forment le groupe très mal connu dont le chef paraît avoir été Philolaüs, et qui comprend Cébès et Simmias, que Platon nous représente dans le *Phédon* conversant avec Socrate, Archytas de Tarente, chef politique de son pays, qui fut l'ami de Platon et le roi philosophe selon son goût, Timée de Locres, par qui Platon fait exposer sa propre physique : de ce milieu intellectuel où s'esquissent les dogmes du platonisme, il est bien impossible de faire une histoire précise. Nous n'avons pour tout document certain, à part les fragments de Philolaüs dont l'authenticité est contestée (2), que les textes où Aristote expose les doctrines des pythagoriciens, sans préciser davantage. Un trait doit en être retenu, c'est leur émancipation à peu près complète de la cosmogonie ionienne ; dire en effet, comme ils le font, que les choses sont faites de nombres, cela ne peut avoir le même sens que de

(1) Jamblique, *Vie de Pythagore*, 81, implique que la scission est postérieure à Pythagore.
(2) Burnet, *Aurore*, p. 324.

dire qu'elles sont faites de feu ou d'air. De quelque manière qu'on imagine ces nombres, comme des rangées de points ou comme des grandeurs (1), ils ne sont point comme le feu ou l'air, des substances capables de se transformer en d'autres, ils supposent un ordre fixe et permanent. D'où le caractère de leur cosmologie qui ne comporte point de cosmogonie à la manière ionienne, mais, se contentant de décrire un ordre, un cosmos, tend à devenir, au lieu d'une physique, une pure astronomie mathématique. Dans leur système du monde, le centre est occupé par un feu autour duquel gravitent une première planète appelée l'antiterre, puis la terre qui passe au rang de planète, puis le soleil, les cinq planètes et les étoiles fixes ; de ce système, rien n'indique qu'ils aient cherché l'origine ; bien plus la place qu'ils assignent à la terre exclut complètement les idées des Ioniens qui, ayant l'esprit plus ou moins hanté par l'assimilation des phénomènes célestes aux phénomènes météorologiques, supposent invinciblement par là même la terre immobile au dessous de la voûte nuageuse. Quant à l'imagination de ces réalités astronomiques inaccessibles à l'observation, l'antiterre et le feu central qui éclaire l'hémisphère terrestre que nous n'habitons pas, l'une, le feu central, n'a aucun caractère cosmogonique, mais est destinée à donner de la lumière solaire une explication déjà rencontrée chez Empédocle, l'autre, l'antiterre, à expliquer les éclipses par l'interposition de ce corps opaque entre le feu central et la lune ou le soleil (2). Ce pythagorisme nouveau paraît donc être, en un sens, une véritable libération de la physique dynamique et qualitative des Ioniens, qui donnait, avec les derniers anaxagoréens et héraclitéens, des marques d'épuisement. Il dut y avoir, vers cette époque, une floraison d'hypothèses sur l'ordre et les mouvements des corps célestes, mais il ne nous en reste que des traces ; une d'entre elles est peut-être celle du pythagoricien

(1) Comparer Aristote, *Métaphysique* M. 6, 1080 b 18 et 1083 b 8.
(2) Aristote, *Du ciel*, II, 13 ; Aétius, *Placita*, II, 20, 12.

Hicétas, qui explique le mouvement diurne par la rotation de la terre sur son axe; nous le connaissons par un passage de Cicéron qui, bien des siècles plus tard, frappa l'attention de Copernic (1).

X. — Leucippe et Démocrite

Pourtant, à la même époque, l'esprit ionien reprenait une vigueur singulière, mais dans une tout autre direction. Leucippe de Milet, qui reçut à Élée l'enseignement de Zénon, fut l'initiateur du mouvement que continua Démocrite d'Abdère, né vers 460 et qui fonda son école à Abdère vers 420. Avec celui-ci, qui est d'une dizaine d'années plus jeune que Socrate et qui mourut âgé, se développe une physique encyclopédique, qui a le goût des très vastes collections d'observations zoologiques et botaniques. « Personne, disait-il de lui-même, n'a voyagé plus que moi, vu plus de pays et de climats, entendu plus de discours d'hommes instruits. » L'on a conservé les titres d'une cinquantaine de traités sur les sujets les plus divers : morale, cosmologie, psychologie, médecine, botanique, zoologie, mathématiques, musique, technologie, rien ne lui échappe ; de son œuvre vaste comme celle d'Aristote et qui, par son ambition d'universalité, porte bien le cachet de l'époque des sophistes à laquelle elle appartient, il ne reste que quelques fragments (2).

Dans son dessin général, la cosmogonie de Leucippe, qu'on ne peut distinguer de celle que Démocrite exposait dans ses deux Diacosmoi ou Systèmes du Monde, est fidèle au schème milésien : une masse infinie où sera puisée la matière de mondes innombrables qui se produisent successivement ou simultanément ; pour qu'un monde se forme, il suffit qu'un fragment se détache de cette masse et qu'il soit animé d'un mouvement tourbil-

(1) Théophraste dans Cicéron, *Premiers Académiques*, § 39 ; ajouter les considérations sur l'harmonie des sphères, c'est-à-dire des sons produits par les étoiles dans leur course ; Aristote, *ibid.*, II, 9.
(2) Diogène, *Vie des Philosophes*, IX, 47.

lonnaire ; la distinction et la disposition des parties du monde sont, comme chez Anaxagore, les effets nécessaires du mouvement tourbillonnaire (1). Certains détails du monde de Démocrite ont même, pour la fin du ve siècle, un caractère franchement archaïque : tout comme Anaximandre, il donne à la terre la forme d'un tambourin ou d'un disque (2).

Mais dans ce moule archaïque, il introduit une nouveauté considérable, c'est la doctrine des atomes ; la physique démocritéenne est la première physique corpusculaire bien nette : la masse infinie où se trouvent mélangées les semences de tous les mondes est faite d'une infinité de petits corpuscules, invisibles à cause de leur petitesse, indivisibles (atomes), complètement pleins, éternels, gardant chacun la même forme, mais présentant une infinité de formes différentes, à qui il donne le nom d'*idées*, celui même que Platon donnera plus tard à des essences également éternelles ; entre les atomes, nulle autre différence que leur grandeur et leur forme, ou bien, s'ils ont même grandeur et même forme, que leur position ; entre plusieurs combinaisons des mêmes atomes, nulle différence que l'ordre relatif des atomes (3). D'autre part, l'origine d'un monde, à savoir le détachement d'une portion de la masse infinie, suppose un vide dans lequel tombe cette portion ; sans vide, pas de mouvement ; et par vide il faut entendre l'espace entièrement privé de solidité, ce qui n'est pas par opposition à ce qui est ; affirmer le vide, c'est donc affirmer la nécessité d'existence de ce qui n'est pas, c'est contredire le grand principe de Parménide (4). L'amas d'atomes est, nous l'avons dit, animé d'un mouvement tourbillonnaire dont l'origine est d'ailleurs obscure ; l'effet de ce mouvement est de produire de multiples chocs entre les atomes de tout poids. Comme il arrive dans un tourbillon de vent ou d'eau, les atomes les plus légers sont repoussés vers le vide extérieur, tandis que

(1) Diogène, IX, 31-33.
(2) Aétius, *Placita*, III, 10, 4-5.
(3) Aristote, *Métaphysique* A 4, 985 b, 15.
(4) Théophraste (Diels, *Doxographi*, 484), 1-3.

les atomes compacts se réunissent au centre où ils font un premier groupement sphérique ; dans cette sphère se distingueront peu à peu une enveloppe sphérique qui devient de plus en plus mince, et un noyau central qui s'agrège en partie les atomes enlevés à la membrane ; dans la membrane se forment les corps célestes aux dépens des atomes extérieurs qui touchent le tourbillon et s'y agrègent (1).

Ainsi, pour la première fois dans une cosmologie grecque, nul appel n'est fait à des puissances qualitatives telles que le froid et le chaud ; nul appel non plus à des causes motrices extérieures aux réalités élémentaires telles que l'Intelligence, l'Amitié ou la Haine. Rien qu'une mécanique corpusculaire où jouent seules un rôle les propriétés de figure, d'impénétrabilité, de mouvement, de position. La vraie réalité appartient à l'atome et au vide ; les autres propriétés que nous donnons aux choses, saveur, chaleur ou couleur, leur appartiennent simplement par convention (2) ; elles sont de simples affections de la sensation, qui naissent dans l'altération de l'organe par l'objet, comme dans la doctrine que Platon prête au sophiste Protagoras d'Abdère et selon laquelle la qualité perçue est le résultat du concours de deux mouvements ; c'est bien ainsi que Démocrite concevait la vision : l'air placé dans l'intervalle de l'œil et de l'objet vu se contracte sous la double influence des effluves qui émanent de chacun des deux ; l'air est ainsi apte à recevoir l'impression qu'il transmet jusqu'à la pupille où a lieu le reflet de l'objet (3).

Ainsi, en même temps qu'une physique mécaniste, naît tout naturellement le scepticisme à l'égard des sens ; la connaissance qu'ils nous donnent est une « connaissance bâtarde » ; la « connaissance légitime » vient de la raison.

La mobilité dépend donc non pas d'une puissance qualitative quelconque, mais de la forme ou de la dimension des

(1) Diogène Laerce, IX, 31.
(2) Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, VII, 135.
(3) Platon, *Théétète*, 52, comparé à Théophraste, *Dessens*, § 63, (Rivaud, *Le Problème du devenir*, 1905, p. 160).

atomes ; c'est pourquoi la physique corpusculaire contient une théorie de l'âme ; l'âme étant mobile et cause de mouvement est faite d'atomes sphériques comme ceux du feu ou comme les poussières que l'on voit voltiger en un rayon de soleil ; ses atomes qui sont en nombre égal à ceux du corps et se juxtaposent à eux en alternant un à un avec eux, sont continuellement rénovés par la respiration (1).

De l'œuvre de Démocrite, nous entrevoyons à peine les principes ; il faut pourtant, d'après l'ensemble de ses traités, comme d'après les témoignages anciens, le considérer moins comme un théoricien que comme un observateur. Aristote nous fait connaître, non sans intention critique, que Démocrite se contente de recueillir les faits qui se produisent et de noter, quand il y a lieu, leur constance sans vouloir déterminer plus avant leur principe, collectionnant et classant les faits naturels avec la même curiosité et dans le même esprit que les historiens ioniens du ve siècle, Hécatée de Milet ou Hérodote, recueillent les faits de l'histoire (2).

A cette science d'esprit si positif, Démocrite ajoutait une morale qui, complètement étrangère au sens tragique de la vie et de la destinée qui se manifeste chez les poètes philosophes de la Grande-Grèce, a pour thème principal le calme d'une âme exempte de crainte et de superstition. Démocrite admet l'existence des dieux, mais ce sont, au même titre que les hommes, des combinaisons d'atomes passagères et soumises à la nécessité universelle (3).

XI. — Les sophistes

Les derniers philosophes dont nous avons parlé vivent au milieu de l'extraordinaire effervescence spirituelle qui marque

(1) Aristote, *De l'âme*, I, 2, 404 a 5 ; Lucrèce, *De la nature*, I, 370.
(2) Aristote, *Physique*, VIII, 1.
(3) Diogène Laërce, IX, 45 ; Cicéron, *De la nature des Dieux*, I, 28 ; fragments très contestés des ouvrages moraux dans Stobée, *Florilège*.

la fin des guerres médiques (449) ; la Grèce est soustraite au danger barbare ; l'empire maritime athénien comprend une partie des îles de l'Égée et la vieille terre de civilisation qu'est l'Ionie : Périclès (mort en 429) introduit à Athènes la constitution démocratique. Ébranlement moral très profond, qui se traduit sur le théâtre : tandis qu'Eschyle (mort en 456) représentait sur la scène les dangers de la démesure et les crimes qui consistent à dépasser les limites marquées par la justice divine, Euripide (mort vers 411) ne cesse pas de marquer le caractère humain, provisoire, conventionnel des règles de la justice. D'autre part, la comédie attique, défendant les vieilles traditions, raille, parce qu'elle les craint, les idées nouvelles qu'introduisent la science ionienne et aussi l'enseignement des sophistes.

La sophistique, qui caractérise les cinquante dernières années du ve siècle, ne désigne pas une doctrine, mais une manière d'enseigner. Les sophistes sont des professeurs qui vont de ville en ville chercher leur auditoire et qui, pour un prix convenu, apprennent à leurs élèves, soit en des leçons d'apparat, soit en une série de cours, les méthodes pour faire triompher une thèse quelle qu'elle soit. A la recherche et à la publication de la vérité est substituée la recherche du succès, fondé sur l'art de convaincre, de persuader, de séduire. C'est l'époque où la vie intellectuelle, dont le centre passe en Grèce continentale, prend la forme d'un concours ou d'un jeu, cette forme agonistique, si familière à la vie grecque ; il ne s'agit que de thèses défendues ou combattues par des concurrents auxquels un juge souverain, qui est souvent le public, décerne le prix. Tel est le débat qu'Aristophane nous montre s'élevant entre la thèse juste et la thèse injuste. « Qui es-tu ? demande le juste. — Une thèse. — Oui, mais inférieure à la mienne. — Tu prétends m'être supérieur et je tiens la victoire. — Quelle habileté as-tu donc ? — J'invente des raisons nouvelles. » Tel le débat sur l'idéal de vie qu'Euripide dépeint dans l'*Antiope* entre l'ami des muses et l'homme politique. Platon nous montre, par con-

traste, Socrate se dérobant à ces concours ; c'est, dans le *Protagoras*, Hippias essayant vainement d'instituer un débat de ce genre entre Socrate et Protagoras ; c'est, dans le *Gorgias*, Calliclès, qui, après avoir prononcé un discours en faveur de la justice naturelle, se plaint que Socrate contrevienne aux règles du jeu en ne lui répondant pas par un autre discours (1). Il y a là une préoccupation de l'auditoire que nous connaissions à peine jusqu'ici. Le philosophe ne révèle plus la vérité, il la propose et se soumet d'avance au verdict de l'auditeur. C'est un trait qui devient permanent : à la suite de l'époque des sophistes, on prend à tâche de définir le philosophe par rapport à l'orateur, au politique, au sophiste, c'est-à-dire à tous ceux qui s'adressent à un public (2).

Dans ces conditions la principale valeur intellectuelle est l'érudition qui met l'homme en possession de toutes les connaissances utiles à son objet, et la virtuosité qui lui permet de choisir ses thèmes avec à propos et de les présenter d'une manière captivante. De là, les deux caractères essentiels des sophistes : d'une part ce sont des techniciens qui se vantent de connaître et d'enseigner tous les arts utiles à l'homme ; d'autre part, des maîtres de rhétorique qui enseignent à capter la bienveillance de l'auditeur.

Au premier égard, la sophistique peut passer pour la première affirmation consciente d'elle-même de la supériorité de la vie sociale, fondée sur les techniques, depuis les plus humbles métiers jusqu'à l'art le plus élevé que les sophistes se vantent d'enseigner, à savoir la vertu politique (3). C'est la marque commune de quatre grands sophistes, qui nous sont surtout connus par les portraits qu'en fit Platon à la génération suivante : Protagoras d'Abdère, qui florissait vers 440 et qui scandalisa les Athéniens par son indifférence en matière de religion ; Gor-

(1) Aristophane, *Nuées* (de l'année 423), v. 887 sq.; Euripide, fragm. 189, éd. Nauck; Diogène Laërce, IX, 52, attribue à Protagoras l'institution des joutes de discours ; Platon, *Protagoras*, 338 a ; *Gorgias*, 497 bc.

(2) Par exemple chez Aristote, *Problèmes*, 30, 9 et 11.

(3) Comparer Platon, *Hippias*, II, 368 b-d et *Protagoras*, 318 d, 319 a.

gias de Léontium, qui fut en 427 ambassadeur de sa cité à Athènes et mourut presque centenaire vers 380, et dont les élèves athéniens ne sont pas des philosophes, mais des écrivains comme Isocrate, Thucydide, enfin Prodicus de Céos et Hippias d'Elis.

De cet humanisme, qui attend tout de l'art et de la culture, fait foi le fameux début du traité de Protagoras : « L'homme est la mesure de toutes choses, de ce qu'elles sont pour celles qui sont, de ce qu'elles ne sont pas, pour celles qui ne sont pas. » C'est au surplus des seules choses humaines que l'homme doit s'occuper. « Quant aux dieux, je ne puis savoir ni qu'ils sont, ni qu'ils ne sont pas ; trop d'obstacles s'y opposent, obscurité du sujet et brièveté de la vie (1). » Il y a là tout un programme qui aspire à une culture humaine et rationnelle ; on cherche l'homme en général ; c'est Hippias qui, d'après Platon, considère tous les hommes comme « des parents, des proches, des concitoyens selon la nature, sinon selon la loi (2) ». C'est Protagoras qui, dans un mythe célèbre, raconte comment Zeus a sauvé l'humanité qui allait périr faute de moyens naturels de défense, en donnant à tous les hommes la justice et la pudeur, vertus naturelles et innées, qui leur permettent de fonder des cités et de perpétuer leur race en s'aidant les uns les autres : magnifique éloge de la vie sociale (3). Le sophiste est toujours prêt à défendre les arts ; tel Hippias se vantant, chez Platon, d'être, grâce à eux, indépendant, puisqu'il sait même fabriquer tous les habits qu'il porte. Telle surtout l'anonyme *Apologie de la Médecine*, dans la collection des œuvres d'Hippocrate ; elle montre, contre leurs détracteurs, l'utilité des médecins et elle débute par ces mots si caractéristiques de l'esprit de progrès du temps : « Bien des gens s'exercent à décrier les arts... Mais le vrai but d'un bon esprit, c'est ou de trouver des choses nou-

(1) Diogène Laerce, IX, 51.
(2) *Protagoras*, 337 c.
(3) Platon, *Protagoras*, 320 c-323 a ; cf. l'article de Nestle, *Philologus*, vol. 70, p. 26-28.

velles ou de perfectionner celles qu'on a déjà inventées (1) ».

Dans ce milieu, les questions morales devaient se poser : Prodicus de Céos, en particulier, paraît être le moraliste du groupe : sous son nom, Xénophon expose le fameux apologue d'Hercule, choisissant entre le vice et la vertu, auquel les beaux esprits du temps opposaient, pour le défendre, Pâris préférant la déesse Aphrodité à Athéné et à Héra. Ces thèmes moraux, comme le thème pessimiste du caractère passager des biens de la vie humaine, devaient être le sujet de véritables prédications qui continueront par la suite (2).

Mais c'est dans la politique que les sophistes affirmaient surtout le pouvoir et l'autonomie de l'homme : la loi est une invention humaine, et en une certaine mesure, artificielle et arbitraire ; c'est ce que montre par le fait l'œuvre des législateurs du temps qui, soit à Athènes, soit dans les colonies, reprennent à chaque instant à pied d'œuvre le travail de la constitution : Protagoras donne des lois à Thurioi, comme Parménide l'avait fait à Élée. La loi s'oppose donc, comme une œuvre artificielle, à la nature. Il y a bien, il est vrai, des lois non écrites, des coutumes traditionnelles qui ont une valeur religieuse ; mais elles ne pèsent point à côté de l'œuvre réfléchie du législateur. Tel est le point de vue d'Antiphon le sophiste, dont les fragments ont été récemment découverts ; il ne se fait pas faute d'opposer la justice artificielle des lois à la justice naturelle ; par exemple la loi, en obligeant l'homme à témoigner la vérité devant les tribunaux, nous oblige souvent à faire tort à qui ne nous en a fait aucun, c'est-à-dire à contredire le premier précepte de la justice ; mais en ce caractère conventionnel des lois, Antiphon semble voir une supériorité (3).

(1) Cf. GOMPERZ, *Die Apologie der Heilkunst*, 1910.

(2) Comparer XÉNOPHON, *Mémorables*, II, 1, 21, sq, et pseudo-ISOCRATE, *Éloges d'Hélène*, chap. XX, où est soutenue aussi la supériorité de Thésée, le héros athénien sur Hercule. GOMPERZ (*Les Penseurs de la Grèce*, t. I, p. 453) lui attribue la paternité des discours pessimistes de pseudo-PLATON, *Axiochos*.

(3) Sur la loi non écrite, cf. SOPHOCLE, *Antigone*, v, 450-455 ; fragm. d'Antiphon dans *Oxyrinchus Papyri*, tomes XI et XV. (A. CROISET, *Revue des Etudes grecques*, 1917),

Ce mouvement d'idées, dont on sent toute l'importance, a eu une assez triste issue, il aboutit au début du IVe siècle, d'une part au cynisme politique, d'autre part à la pure virtuosité. D'une part le cynisme politique des aristocrates athéniens, Critias et Alcibiade, qui s'exprime si souvent dans l'*Histoire de la guerre du Péloponèse* de Thucydide (1), et que Platon a immortalisé dans le Calliclès du *Gorgias* : c'est à la dépravation politique et morale d'un Calliclès pour qui le pouvoir n'est plus qu'un moyen de satisfaire ses appétits, qu'aboutit l'enseignement de la rhétorique par Gorgias. L'autre issue, c'est la pure virtuosité, celle que l'on trouvait déjà dans le traité de Gorgias sur le non-être, où se servant des moyens dialectiques de l'éléatisme, il démontre qu'il n'y a rien, ou que si quelque chose existe, c'est inconnaissable, ou que, si c'est connaissable, c'est impossible à transmettre aux autres (2). Virtuosité qui se marque par l'importance que l'on attribue au bien dire, l'enseignement rhétorique de Gorgias, les travaux de grammaire générale de Protagoras, les recherches de Prodicus sur les synonymes. Virtuosité qui trouve ses ressources d'argumentation dans de petites œuvres comme les *Doubles discours* qui résument schématiquement la double thèse contraire que l'on peut avoir à soutenir sur des questions morales ; virtuosité qui a enfin sa dernière manifestation dans l'art de dispute ou éristique, dont Platon s'est si cruellement moqué dans l'*Euthydème* : l'éristique a des moyens très faciles de venir à bout de son adversaire par deux ou trois principes fort simples, tels que : l'erreur est impossible, et : toute réfutation est impossible (3).

Tels étaient, malgré les talents supérieurs des sophistes, les

(1) En particulier III, 83, 1 ; cf. *Gorgias*, 482 c sq. et les citations d'un sophiste anonyme dans JAMBLIQUE, *Pratreptique*, ch. XX.
(2) Sur le traité de Gorgias, cf. pseudo-ARISTOTE, *Sur Gorgias, Xénophane et Mélissos*, fin ; sur Protagoras, ARISTOTE, *Rhétorique*, III, 5 ; sur Prodicus, PLATON, *Protagoras*, 337 bc.
(3) Cf. sur les rapports de la sophistique et de l'éristique, pseudo-ISOCRATE, *Éloge d'Hélène*, introduction.

résultats d'une conception de la vie intellectuelle uniquement dirigée par le succès. Pourtant de ce mouvement pas plus que des précédents, rien de positif n'est perdu : naturalisme ionien, rationalisme de la Grande-Grèce, esprit religieux d'Empédocle et des Pythagoriciens, humanisme des Sophistes, nous allons voir tous ces traits s'unir chez le plus prestigieux de philosophes grecs, chez Platon.

BIBLIOGRAPHIE

TEXTES

Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* ; *griechisch und deutsch*, Berlin, 1903 ; 3e édit., 2 vol., 1912.

Diels, *Doxographi graeci*, Berlin, 1879.

ÉTUDES D'ENSEMBLE

Burnet, *Early Greek Philosophy*, Londres, 1892, 3e édit., 1920, (traduct. par Reymond : l'Aurore de la philosophie grecque, Paris, 1919.

Conrford, *From Religion to Philosophy* ; *a study in the origins of western speculation*, Londres, 1912.

Diès, *Le Cycle mystique* : *la divinité, origine et fin des existences individuelles dans la philosophie antésocratique*, Paris, 1909.

Rivaud, *Le Problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*, Paris, 1905.

Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène* : *de Thalès à Empédocle*, Paris, 1887.

ÉTUDES SPÉCIALES

I. — Articles de Dœrfler sur Thalès dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, xxv, 1912, p. 305 ; de Tannery et de Diels sur Anaximandre (*ibid*, viii, 1895, p. 443 ; x, 1897, p. 228).

II. — Abel, *Orphica*.

O. Kern, *Orphica*, 1922 ; *de Orphaei Epimenidis Pherecydis theogoniis*.

Miss Harrison, *Prolegomena*, p. 574.

III. — A. Delatte, *Etudes sur la littérature pythagoricienne* (dans : Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, sciences historiques), Paris, 1915 ;

— *La Vie de Pythagore de Diogène Laërce*, édition critique, Bruxelles, 1922 ; — *La Politique pythagoricienne* (Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'université de Liége), Liége-Paris, 1922.

G. Méautis, *Recherches sur le pythagorisme*. (Recueil de travaux de la faculté des lettres de Neuchâtel), 1922.

IV. — Max Wundt, *Die Philosophie des Heraklits*. Archiv für Geschichte der Philosophie, xxix, p. 431.

V. Machioro, *Eraclito*, Bari, 1922.

V. — M. Levi, *Senofane e la sua filosofia*, Turin, 1904.

H. Diels, *Parmenides Lehrgedicht, grechisch und deutsch*, Berlin, 1897.

Brochard, Sur Zénon d'Elée, *Études de philosophie ancienne et moderne*, 1912, p. 3-22.

Chiapelli, *Sui fragmenti e sulle dottrine di Melisso di Samo* (Rendiconti della Academia delli Lincei), 1890.

VI. — J. Bidez, *La biographie d'Empédocle* (Travaux de l'université de Gand), 1894.

Bignone, *Empedocle, Studio critico*, Turin, 1916.

VII. — J. Geffcken, *Die Asebeia von Anaxagoras*, Hermes, xlii, n° 1.

VIII. — *Œuvres d'Hippocrate*, texte et traduction par Littré, 10 vol., Paris, 1839-1861.

Diès, *Les Œuvres d'Hippocrate*, Revúe de philosophie, xxi, 1912, p. 56 et 663.

IX. — E. Franck, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle, 1923.

X. — A. Dyroff, *Demokritstudien*, Munich, 1899.

XI. — H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig, 1912.

W. Nestle, *Die Schrift des Gorgias über die Natur*, Hermes, lvii, 1922, p. 51.

Bodrero, *Protagoras*, Rivista di filologia, xxxi, p. 558.

CHAPITRE II

Socrate

Le siècle qui a précédé la mort d'Alexandre (323) est le grand siècle de la philosophie grecque ; c'est en même temps surtout le siècle d'Athènes : avec Socrate et Platon, avec Démocrite et Aristote, nous atteignons un moment d'apogée, où la philosophie, sûre d'elle-même et de ses méthodes, prétend appuyer sur la raison même son droit à être l'universelle conductrice des hommes : c'est l'époque de la fondation des premiers instituts philosophiques qui sont l'Académie et le Lycée. Mais dans le même siècle les sciences mathématiques et l'astronomie prennent aussi une extraordinaire extension. Enfin, le brillant développement des systèmes de Platon et d'Aristote ne doit pas nous dissimuler l'existence d'écoles issues de Socrate, étrangères ou hostiles au mouvement platonico-aristotélicien ; elles préparent les doctrines qui domineront à partir de la mort d'Alexandre et qui feront négliger pour longtemps Platon et Aristote.

Au mois de février de l'année 399, Socrate, âgé de 71 ans, mourait, condamné par ses concitoyens ; devant le tribunal démocratique, il avait été accusé d'être un impie qui n'honorait pas les dieux de la cité et introduisait de nouvelles divinités et de corrompre la jeunesse par son enseignement (1). Cet homme extraordinaire n'était pas, comme les sages dont nous avons

(1) Sur la date du procès, article de PRAECHTER, *Hermes*, 1904, p. 473 ; sur les chefs d'accusation, PLATON, *Apologie*, 24 bc ; *Euthyphron* 2 d 3 b ; XÉNOPHON, *Mémorables*, I, 1.

parlé jusqu'ici, un chef d'école ; les écoles qui se réclameront de Socrate sont nombreuses et sur bien des points opposées l'une à l'autre ; elles n'ont en commun nulle tradition doctrinale. Nous n'atteignons donc Socrate ni directement puisqu'il n'a rien écrit, ni par une tradition unique, mais à travers des traditions multiples qui nous en donnent autant de portraits différents. Ajoutons que ces portraits n'ont nullement l'intention d'être fidèles ; le plus ancien de tous, celui des *Nuées* d'Aristophane (en 423, Socrate a alors 47 ans), où Socrate est mis en scène, est une satire. Puis vient, après sa mort, toute la littérature des *Discours socratiques*, dialogues où des disciples donnent à leur maître le premier rôle ; ces dialogues constituent un genre littéraire qui ne se targue nullement d'exactitude : au premier rang, les œuvres socratiques de Platon, d'abord les dialogues apologétiques, écrits sous le coup de l'indignation de suite après la mort de son maître (*Apologie*, *Criton*), puis les portraits idéalisés (*Phédon*, *Banquet*, *Théétète*, *Parménide*), enfin les œuvres où Socrate n'est plus que le porte-parole de la doctrine de l'Académie. Au second rang, les *Mémorables* de Xénophon, écrits assez tardivement (vers 370), sorte d'apologie, où l'auteur, qui n'est rien moins que philosophe, sous couleur de reproduire les entretiens du maître, donne une assez plate imitation de discours socratiques antérieurs. Il faut y ajouter les titres et très minces fragments qui restent des dialogues de Phédon et d'Eschine, quelques données d'Aristote ; enfin une tradition hostile à Socrate qui persiste jusqu'à la fin de l'antiquité, chez Porphyre (IIIe siècle), chez le rhéteur Libanius (IVe siècle), se fait jour chez les Épicuriens et se rattache au pamphlet écrit par Polycrate en 390 (1).

Certes, tous s'accordent sur l'étrangeté et l'originalité de ce sage ; le fils du tailleur de pierres et de la sage-femme Phénarète, qui, vêtu d'un manteau grossier, parcourait les rues pieds

(1) Sur Polycrate. DIOGÈNE LAERCE, II, 38 ; hostilité chez Épicure (CICÉRON, *Brutus*, 85), PORPHYRE, *Histoire des Philosophes*, fragm. 8 et 9, éd. Nauck, PHILOD., *De vitiis*.

nus, qui s'abstenait de vin et de toute chère délicate, d'un tempérament extraordinairement robuste, l'homme à l'extérieur vulgaire, au nez camus et à la figure de silène (1), ne ressemblait guère aux sophistes richement habillés qui attiraient les Athéniens ni aux sages d'autrefois, qui étaient en général des hommes importants dans leur cité : type nouveau, et qui va devenir le modèle constant dans l'avenir d'une sagesse toute personnelle qui ne doit rien aux circonstances : non pas homme politique, mais seulement excellent citoyen toujours prêt à obéir aux lois, qu'il s'agisse de tenir son poste au combat de Potidée, ou de lutter, dans la magistrature où le sort l'a appelé, contre les fantaisies illégales du tyran Critias, ou enfin de refuser, par respect pour les lois de son pays, l'évasion que Criton lui propose pour échapper à la mort après sa condamnation (2).

Ni sophiste, ni politique, il n'a en effet, dans les conversations de hasard qu'il tient dans les boutiques du marché (3) et dans les stades comme dans les maisons de riches, nulle doctrine, nulle législation à proposer. C'est qu'il a, avant tout, la volonté nette de faire échapper son enseignement à la forme agonistique ; il n'a pas de thèses à faire juger, il prétend seulement faire en sorte que chacun devienne son propre juge. Dans les dialogues de Platon, Socrate est presque toujours le trouble fête qui ne veut pas se plier aux règles du jeu et qui le fait cesser. « Choisissez, conseille Callias à Socrate et Protagoras qui refusent de discuter plus longtemps, choisissez un arbitre, un épistate, un prytane » ; Socrate répond plaisamment « qu'il serait malséant de choisir un arbitre, puisque ce serait faire injure à Protagoras ». (338b). Mais la vérité est que son but est d'examiner des thèses, de les passer à l'épreuve et non de les faire triompher. Le scénario de la troisième partie du *Gorgias* est à cet égard caractéristique :

(1) Diogène Laërce, II, 18 ; le comique Amcipsias dans *Diogène*, II, 28 ; Aristophane, *Nuées*, 410-417 ; Platon, *Banquet*. 215 a sq., *Criton*.

(2) Platon, *Apologie* 28 1 ; 32 c ; *Diogène*, II, 24 ; Platon.

(3) Un dialogue socratique de Phédon porte le nom du cordonnier Simon (*Diogène* II, 105).

le discours de Calliclès contre la philosophie est une sorte de morceau de concours ; Platon l'a assez fait voir en rappelant à plusieurs reprises l'*Antiope* d'Euripide, pièce dans laquelle deux frères soutenaient alternativement, dans une de ces joutes dont le tragique est coutumier, la supériorité de la vie pratique et celle de la vie consacrée aux muses ; comme le second des frères, Socrate aurait dû, en réponse à Calliclès, prononcer une apologie de la philosophie ; rien de pareil ; il n'énonce lui-même aucune opinion. mais force Calliclès, par ses questions, à s'examiner lui-même. En définitive, la philosophie (et peut-être est-ce ce qui la rendait suspecte, ou tout au moins étrange aux yeux d'un Athénien du ve siècle), c'est ce qui ne peut prendre la forme agonistique et ce qui, par conséquent, se soustrait au jugement de la foule.

Avant d'enseigner les autres, il a dû s'éduquer lui-même ; nous ne savons rien de cette formation personnelle ; le Socrate des *Nuées* (423) est un homme d'âge mûr, et il avait dépassé la soixantaine quand Platon l'a connu ; du moins, un précieux document nous révèle en Socrate un homme de passion violente ; c'est le témoignage de son contemporain Spintharos, dont le fils Aristoxène a rédigé les souvenirs sur Socrate : « Nul n'était plus persuasif grâce à sa parole, au caractère qui paraissait sur sa physionomie, et, pour tout dire, à tout ce que sa personne avait de particulier, mais seulement tant qu'il n'était pas en colère ; lorsque cette passion le brûlait, sa laideur était épouvantable ; nul mot, nul acte dont il s'abstînt alors. » Sa maîtrise de soi est donc une victoire continuelle sur lui-même (1).

Cette poussée intérieure qu'il contient est sans doute la raison du pouvoir fascinant qu'il exerce sur toutes les natures ardentes, sur celle d'un Alcibiade (2) comme sur celle de Platon. Le tempérament de Socrate est trop riche pour qu'il se borne à une pure réforme intérieure et pour qu'il n'aspire pas à répandre

(1) D'après PORPHYRE, *Histoire des Philosophes*, p. 9, l. 3, éd. Nauck.
(2) Cf. *Banquet*, 215.

sa sagesse autour de lui ; ce n'est pas dans la solitude qu'il veut vivre, c'est avec les hommes et pour les hommes, à qui il veut communiquer le bien le plus précieux qu'il a acquis, la maîtrise de soi. Cette force intérieure qui le pousse vers les autres, Socrate la sent comme une mission divine. Il faut insister sur ce caractère religieux : le point de départ de son activité à Athènes n'est-il pas la réponse de la Pythie de Delphes à son enthousiaste ami Chéréphon à qui il fut révélé que personne n'était plus sage que Socrate ? C'est Apollon « qui lui avait assigné pour tâche de vivre en philosophant, en se scrutant lui-même et les autres (1) » ; rien d'exceptionnel d'ailleurs, en ce temps, à l'interprétation que Socrate donne de ses propres tendances ; il ne manquait pas d'hommes, comme les Euthyphron dont parle Platon, qui se croyaient en rapport spécial avec le divin (2) ; et Socrate en particulier semble avoir éprouvé en lui-même la présence divine par le fameux démon, ou plutôt ce signe démoniaque, cette voix intérieure qui, dans les cas où la sagesse humaine est impuissante à prévoir l'avenir, lui révélait les actes dont il faut s'abstenir (3). Toutefois, sur cet aspect religieux de la pensée de Socrate, il faut bien s'entendre : la religion lui donne foi et confiance en lui-même, mais il n'en tire aucune vue doctrinale sur la destinée humaine, et il n'y a aucune raison de croire qu'il ait été adepte de l'orphisme.

Qu'enseignait-il ? A en croire Xénophon et Aristote, Socrate serait avant tout l'inventeur de la science morale et l'initiateur de la philosophie des concepts. « Socrate, dit Aristote, traite des vertus éthiques, et à leur propos, il cherche à définir universellement... ; il cherche ce que sont les choses. C'est qu'il essayait de faire des syllogismes ; et le principe des syllogismes, c'est ce que sont les choses... Ce que l'on a raison d'attribuer à

(1) PLATON, *Apologie*, 21 a ; 28 e.
(2) PLATON, *Euthyphron*, 3 bc.
(3) PLATON, *Euthyphron*, 3 b ; *Alcibiade*, 103 à 105 e ; XÉNOPHON, *Mémorables* I, 1, 2-4 (le démon signe divinatoire).

Socrate, c'est à la fois les raisonnements inductifs et les définitions universelles qui sont, les uns et les autres, au début de la science. Mais pour Socrate les universaux et les définitions ne sont point des être séparés ; ce sont les platoniciens qui les séparèrent et ils leur donnèrent le nom d'idées (1) ». Donc, selon Aristote, Socrate comprit que les conditions de la science morale étaient dans l'établissement méthodique par voie inductive de concepts universels, tels que celui de la justice ou du courage. Cette interprétation d'Aristote qui n'a d'autre but que de rapporter à Socrate l'initiative de la doctrine idéaliste qui, par Platon, continue jusqu'à lui, est évidemment inexacte ; si son but avait été de définir des vertus, il faudrait admettre que, dans les dialogues où Platon montre Socrate cherchant sans aboutir ce qu'est le courage (*Lachès*), la piété (*Euthyphron*) ou la tempérance (*Charmide*), il a pris à tâche d'insister sur l'échec de la méthode de son maître. Est-ce bien ce théoricien des concepts qui dirait de lui-même qu'il est « attaché aux Athéniens par la volonté des dieux pour les stimuler comme un taon stimulerait un cheval », et qu'il ne cesse de les exhorter, de les morigéner, en les obsédant partout du matin jusqu'au soir (2) ? L'enseignement de Socrate consiste en effet à examiner et à éprouver non point les concepts, mais les hommes eux-mêmes et à les amener à se rendre compte de ce qu'ils sont : Charmide, par exemple, est, dans l'opinion de tous, le modèle d'un adolescent réservé ; mais il ignore ce que c'est que la réserve ou la tempérance, et Socrate conduit l'interrogatoire de manière à lui montrer qu'il ignore ce qu'il est lui-même ; de même Lachès et Nicias sont deux braves qui ignorent ce qu'est le courage ; le saint et pieux Euthyphron, interrogé de toutes les manières, ne peut arriver à dire ce qu'est la piété. Ainsi toute la méthode de Socrate consiste à faire que les hommes se connaissent eux-mêmes ; son ironie consiste à

(1) *Métaphysique*, M, 4, 1078 b, 17 ; comparer Xénophon, *Mémorables*, IV, 6.
(2) Platon, *Apologie*, 30 e.

leur montrer que la tâche est difficile et qu'ils croient à tort se connaître eux-mêmes ; enfin sa doctrine, s'il en est une, que cette tâche est nécessaire, car nul n'est méchant volontairement et tout mal dérive d'une ignorance de soi qui se prend pour une science. La seule science que revendique Socrate, c'est de savoir qu'il ne sait rien (1).

Un pareil entretien transforme l'auditeur ; le contact de Socrate est comme celui de la torpille ; il paralyse et déconcerte ; il amène à regarder en soi-même, à donner à son attention une direction inhabituelle (2) : les passionnés, comme Alcibiade, savent bien qu'ils trouveront auprès de lui tout le bien dont ils sont capables, mais le fuient parce qu'ils craignent cette influence puissante qui les amène à se réprimander eux-mêmes. L'effet de l'examen que Socrate force son auditeur à faire, c'est en effet de lui faire perdre sa fausse tranquillité, de le mettre en désaccord avec lui-même et de lui proposer comme un bien de retrouver cet accord. Socrate n'a donc pas d'autre art que la maïeutique, l'art d'accoucher de sa mère Phénarète ; il tire des âmes ce qu'elles ont en elles, sans aucune prétention à y introduire un bien dont elles ne porteraient pas les germes (3).

De l'étendue des sujets de ses entretiens nous ne pouvons nullement nous faire une idée ; il n'y a aucune raison de croire que Socrate n'ait pas été un homme cultivé, capable de s'intéresser aux sciences et aux arts ; à vrai dire, tout lui était bon pour éprouver les hommes, depuis les discussions esthétiques sur l'expression dans les arts jusqu'au choix par le sort des magistrats, à l'occasion duquel il démontrait l'absurdité du régime démocratique d'Athènes (4). Il faut faire attention toutefois que, contrairement à la critique des sophistes, celle de Socrate ne porte sur les lois, ni sur les usages religieux, mais seulement sur

(1) PLATON, *Apologie*, 21 b., 23 b.
(2) PLATON, *Ménon*, 79 e sq.
(3) PLATON, *Théétète*, 148 e sq.
(4) XÉNOPHON, *Mémorables*, III, 10.

les hommes et sur les qualités humaines ; autant il est conservateur en ses idées politiques, autant il est libre à l'égard de ceux qu'il veut réformer et à qui il montre leur ignorance. C'est sans doute cette extrême liberté qui le perdit ; le gouvernement tyrannique de Critias lui avait déjà interdit la parole, ce fut la démocratie qui lui ôta la vie.

BIBLIOGRAPHIE

A. Taylor, *Varia Socratica*, Oxford, 1911.
H. Maier, *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen, 1913.
L. Robin, *Les Mémorables de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate*, Année philosophique, 1910.
E. Horneffer, *Der junge Platon*, 1922.
L. Robin, *Sur une hypothèse récente relative à Socrate*, Revue des Études grecques, XXIX, 1916, p. 129.

CHAPITRE III

Platon et l'Académie

Platon est né à Athènes en 427, d'une famille aristocratique qui comptait des personnages considérables dans la cité, entre autres le cousin de sa mère, Critias, qui fut un des trente tyrans Ses années de jeunesse s'écoulèrent au milieu des troubles politiques les plus graves ; la guerre du Péloponèse finit en 404 par l'écrasement d'Athènes, dont l'empire maritime est détruit pour toujours ; à l'intérieur de la cité, c'est le jeu de bascule entre la démocratie et une tyrannie oligarchique ; la démocratie est renversée en mars 411 par l'oligarchie des Quatre-Cents, qui ne dure que quelques mois ; en 404, les Lacédémoniens forcent les Athéniens à adopter le gouvernement oligarchique des trente tyrans ; ces tyrans, dont le chef était Critias, étaient systématiquement hostiles à la marine et au commerce athéniens ; ils tombèrent en septembre 403 pour être remplacés par le gouvernement démocratique qui devait condamner Socrate. L'œuvre de Platon porte la marque de ces événements : instabilité politique des gouvernements, danger d'un impérialisme fondé sur le commerce maritime, tels sont les thèmes constants de ses œuvres politiques ; aussi hostile à la tyrannie d'un Critias qu'à la démocratie de Périclès, il devait chercher ailleurs que dans le milieu athénien la possibilité d'un renouveau politique. La mort de Socrate dut être une raison définitive du pessimisme politique qui se fait jour dans le *Gorgias* (515 e).

C'est neuf ans après cette mort qu'il entreprit son premier

grand voyage (390-388), qui le conduisit d'abord en Égypte, dont il n'a cessé d'admirer la vénérable antiquité et la parfaite stabilité politique, puis à Cyrène, où il fit connaissance du géomètre Théodore, enfin en Grande-Grèce où il rencontra les pythagoriciens, et en Sicile où il visita pour la première fois le tyran Denys de Syracuse et se lia d'amitié avec son neveu Dion. C'est en revenant qu'il fonda son école ; il acheta près du village de Colone un fonds de terre appelé Académie, sur lequel il établit un sanctuaire des Muses ; ce fonds devint la propriété collective de l'école ou association religieuse qui célébrait annuellement la fête des Muses ; elle le garda jusqu'à l'époque de Justinien (529). En quoi consistait l'enseignement de Platon ? C'est ce qu'il est difficile de savoir, parce que la plupart de ses œuvres, destinées à un large public, n'en doivent pas être le reflet ; il faut en excepter pourtant ces sortes d'exercices logiques que sont la seconde partie du *Parménide* et les débuts du *Théétète* et du *Sophiste* ; si l'on fait attention que ces exercices sont destinés à éprouver la vigueur logique de l'étudiant, que, en outre, Platon considère l'influence de la parole vivante comme bien supérieure à celle de l'écrit (*Phèdre*), enfin que la parole, tel que l'entend un socratique, est moins exposé suivi que discussion, nous pouvons sans doute conclure que l'exposé doctrinal ne doit pas y avoir eu la place qu'il a prise chez Aristote.

Il fit en Sicile, en 366, sur des instances de Dion, un second voyage ; Dion espérait qu'il pourrait gagner à ses idées Denys le Jeune qui venait de succéder à Denys l'Ancien ; mais à son arrivée, Dion était disgrâcié et exilé, et Platon fut plutôt, durant un an, le prisonnier que l'hôte du tyran. En 361, sur les instances de Denys, nouveau voyage à Syracuse aussi infructueux que les deux premiers : reçu magnifiquement, choyé comme ami du pythagoricien Archytas, tyran de Tarente, il ne put réconcilier Dion avec son cousin ; les dix dernières années de sa vie furent assombries par la conspiration de Dion contre Denys

(357) ; la tentative échoua, et l'ami de Platon périt tragiquement victime d'un complot (353).

C'est aux lettres de Platon que l'on doit quelques renseignements sur ses voyages en Sicile ; aucun document de ce genre ne parle des rapports qu'il eut sans doute avec les conseillers politiques athéniens de son temps, notamment avec Isocrate, qui, lui aussi, prétendait être un philosophe, qui opposait son *Busiris* au pamphlet de Polycratès contre Socrate, mais qui critiquait assez violemment certains socratiques, comme le cynique Antisthènes. Or Platon, dans le *Phèdre* (278 e-279 b), a manifesté publiquement sa sympathie pour ce rhéteur qui, comme lui, avait été compagnon de Socrate ; il pense qu'il y a en lui un philosophe ; Isocrate, esprit sage, ami d'une démocratie modérée, ennemi de l'utopie politique, avait au fond le même but que Platon, la défense de l'hellénisme contre le danger barbare (1). Platon meurt en 348, pendant la guerre que Philippe avait entreprise contre les Athéniens et qui devait aboutir à la décadence politique définitive de la cité grecque.

Dans sa longue carrière, Platon a publié un très grand nombre de dialogues, tous conservés, dont la chronologie peut être ainsi restituée :

1° Dialogues précédant ou suivant immédiatement la mort de Socrate : *Protagoras*, *Ion*, *Apologie de Socrate*, *Criton*, *Euthyphron*, *Charmide*, *Lachès*, *Lysis*, *République*, livre I (ou *Thrasymaque*), *Hippias*, I et II ;

2° Dialogue précédant la fondation de l'académie : *Gorgias* ;

3° Dialogues-programmes suivant de peu la fondation de l'école : *Ménon*, *Ménexène*, *Euthydème*, *République*, livres II à X ;

4° Dialogues contenant le portrait idéalisé de Socrate : *Phédon*, *Banquet*, *Phèdre* ;

5° Dialogues introduisant une nouvelle conception de la science et de la dialectique : *Cratyle*, *Théétète*, *Parménide*,

(1) G. Mathieu, *Les Idées politiques d'Isocrate*, Paris, 1925, p. 177-181.

Sophiste, *Politique* (Le *Sophiste* et le *Politique* devaient être suivis du *Philosophe*, qui est resté en projet) ;

6º Derniers dialogues : *Timée*, *Critias* (inachevé), qui devait être suivi de l'*Hermocrate*, *Lois* (œuvre inachevée publiée après la mort de Platon, et qui présente en beaucoup d'endroits l'aspect d'un recueil de notes), *Épinomis*.

Il faut ajouter les noms des dialogues rejetés par la critique moderne : *Alcibiade*, I et II, *Les Rivaux*, *Théagès*, *Clitophon*, *Minos*.

Enfin, les treize *Lettres* conservées sous le nom de Platon, dont l'authenticité a été attaquée, au point qu'elles ont été considérées comme des morceaux d'exercice de rhéteurs athéniens, sont aujourd'hui reconnues authentiques pour la plupart, notamment la longue lettre VII, adressée aux amis de Dion et remplie de détails sur les rapports de Denys et de Platon.

I. — Platon et le platonisme

Dès l'époque qui a suivi immédiatement Platon, il y a eu désaccord sur la signification de ses dialogues. De l'antiquité jusqu'à nos jours, on voit se réclamer de lui des doctrines divergentes ; à l'époque de Cicéron, par exemple, les uns rattachaient au nom de Platon un dogmatisme analogue à celui des stoïciens, les autres voyaient en lui un partisan du doute et de la suspension du jugement. Un peu plus tard, à partir du Ier siècle, les mystiques et les rénovateurs du pythagorisme s'emparent du nom et des écrits de Platon, et le platonisme devient synonyme d'une doctrine irrationaliste qui élève l'âme au-dessus de la pensée et de l'être et l'unit à un Bien qui est aimé et goûté plutôt que connu. En revanche, nous voyons au XIXe siècle se dessiner une tendance, encore très forte maintenant, à faire de Platon un pur rationaliste qui identifie la réalité véritable à l'objet de l'intelligence et enseigne à déterminer cet objet

par une discussion raisonnée, dont le type est emprunté aux mathématiques (1).

Une pareille divergence entre les interprètes s'explique non seulement par la richesse exceptionnelle de sa pensée, dont il est peut-être impossible et, en tout cas, très difficile de saisir d'ensemble tous les aspects, mais par la forme littéraire qu'elle revêt. Insistons d'abord sur ce second point. Le dialogue platonicien n'a rien de ces traités didactiques, dont les philosophes ioniens et les médecins de la collection hippocratique donnaient déjà le modèle. Dans les œuvres de vieillesse seulement, on voit quelque chose de semblable : toutes les considérations physiologiques de la fin du *Timée* et une bonne partie des *Lois* sont de simples exposés ; mais ce sont des œuvres auxquelles Platon n'a pas donné, sauf en certaines parties, leur forme définitive. Sauf ces exceptions, les œuvres de Platon ont un aspect qui les classe tout à fait à part ; car, si, dans les écoles socratiques, à peu près contemporaines de Platon, on écrit des dialogues, cette forme d'exposition a été presque complètement abandonnée de l'antiquité, malgré les quelques exemples sporadiques qu'on en peut donner, comme ceux de Cicéron ou de Plutarque ; il est particulièrement significatif que les néo-platoniciens de la fin de l'antiquité n'imitent jamais les procédés littéraires du maître et s'efforcent par tous les moyens de retrouver dans le dialogue la substance dogmatique, et il est d'autant plus important de chercher à apprécier la forme littéraire de la pensée platonicienne, dans la mesure où elle intéresse l'interprétation de sa philosophie.

II. — La forme littéraire

Le dialogue platonicien offre, mélangés à divers degrés, trois aspects : il est un drame, il est la plupart du temps une discussion, il contient quelquefois un exposé suivi.

(1) Cicéron, *Derniers académiques*, I, 15-18; Apulée, *Du Dieu de Socrate* ; Natorp, *Platos Ideenlehre*, 1903.

D'abord un drame : tantôt, le lieu, l'époque et les circonstances sont marqués avec précision, comme dans le *Protagoras* (309 a-310 a) ; le dialogue est lui-même souvent, comme dans le *Banquet* (172-174), inséré dans un récit ; tantôt, au contraire, et cela est plus fréquent, à mesure que Platon avance, le dialogue débute *ex abrupto* (1). Il est des dialogues dont l'aspect dramatique est particulièrement visible par la vie des caractères et par les péripéties qui tiennent le lecteur en haleine ; il en est d'autres d'où la vie dramatique a à peu près disparu, bien qu'il n'y en ait aucun, même les plus arides, le *Philèbe* ou le *Sophiste* par exemple, qui ne renferme quelques traits d'humour et de satire (2). Les personnages, c'est d'abord Socrate, puis ceux avec qui Socrate a été en relation, sophistes ou philosophes étrangers, jeunes gens des nobles familles d'Athènes, hommes politiques de la ville, en tout cas, comme dans les comédies d'Aristophane, des personnages connus de tous, dont plusieurs sont encore vivants, dont beaucoup ont des liens de parenté avec Platon. C'est seulement dans ses dialogues de vieillesse que s'introduisent des personnages fictifs et peu vivants, comme l'étranger du *Sophiste* et des *Lois*, ou Philèbe.

On sait avec quelle prédilection il a dépeint Socrate, le Socrate du *Protagoras*, encore jeune et sans autorité au milieu des sophistes riches et réputés, le Socrate ayant pleine conscience de sa mission morale et sociale dans l'*Apologie*, celui qui inquiète la conscience d'Alcibiade (*Banquet*) et qui, dévoilant à Ménon son ignorance, l'engourdit comme ferait une torpille, l'« accoucheur des esprits » du *Théétète*, enfin le défenseur de la vie philosophique dans le *Gorgias* et le *Ménon*. Puis Socrate disparaît, et, avec lui, la vie dramatique du dialogue ; il est peu probable que le jeune Socrate qui, dans le *Phédon* (97 c sq.), s'instruit en lisant Anaxagore, ou, dans le *Parménide* (128 e sq.),

(1) Dans le *Théétète* (143 b), il fait même la critique du premier procédé
(2) *Philèbe*, 15 e sq. ; *Sophiste*, 241 d.

soumet la doctrine des idées au vieux philosophe d'Elée, soit autre que Platon lui-même.

Autour de Socrate, c'est tout un peuple de sophistes, de rhéteurs, d'exégètes, de poètes, de prophètes, dont la sagesse est passée à l'épreuve par le maître ; Platon les parodie plus ou moins cruellement : c'est Hippias qui se vante d'enseigner et de pratiquer tous les arts ; c'est Protagoras, qui ne sait terminer une discussion sur la possibilité d'enseigner la justice qu'en racontant un mythe ; Gorgias le rhéteur, dont l'enseignement, qui veut être purement technique, ne se soucie pas de la justice de sa cause ; Ion, l'interprète d'Homère, qui n'obéit qu'à l'inspiration, comme le poète ; Euthyphron, le prétendu saint, qui veut éviter la souillure religieuse plutôt que l'injustice.

Puis viennent les jeunes gens, depuis Charmide, de naissance noble, cousin de la mère de Platon, type de cette réserve, de cette décence dans l'attitude et les propos, que l'on appelle la sophrosyné, jusqu'au Calliclès du *Gorgias*, l'ambitieux de basse naissance, intelligent et cultivé, d'ailleurs, et plein d'une volonté ardente de s'imposer aux Athéniens.

Enfin, les bourgeois et politiques d'Athènes, Critias le tyran, parent de Platon, qui dans *Charmide*, se montre violent et sans égards pour Socrate ; Lachès et Nicias, excellents militaires, tout empêtrés dans les discussions stratégiques, alors qu'on leur demande ce que doit apprendre un jeune homme ; l'inquiétante figure d'Anytos, dans le *Ménon*, le bourgeois conservateur qui craint la liberté d'esprit de Socrate et l'accusera devant les juges.

Plusieurs dialogues ont une progression dramatique et présentent des crises à la manière des pièces de théâtre. Tantôt le scénario est emprunté à la vie courante, comme dans le *Banquet*, où chacun des convives fait, après boire, l'éloge de l'amour, tantôt aux événements dramatiques du procès et de la mort de Socrate ; mais quelquefois le progrès naît du caractère même des personnages ; ainsi il arrive souvent que le dia-

logue soit interrompu par l'impatience d'un auditeur, qui refuse de se soumettre plus longtemps à l'examen de Socrate; lorsque Socrate a affaire à un interlocuteur de caractère emporté, comme Calliclès du *Gorgias*, le dialogue menace à chaque instant de finir (1). C'est le *Gorgias* qui, dans son ensemble, nous fournit le plus bel exemple d'un mouvement dramatique : trois épisodes parfaitement enchaînés, les trois conversations de Socrate avec Gorgias. avec Pôlos et avec Calliclès ; Gorgias ne voyant que le côté technique de l'apprentissage de l'orateur, est incapable de donner à son art une fin morale quelconque ; un Pôlos n'utilisera pas la rhétorique à mauvaise fin ; mais c'est uniquement parce qu'il est timide et respectueux des préjugés ; vienne au contraire un violent comme Calliclès : il trouvera dans l'école de Gorgias non pas un frein, mais au contraire un instrument pour exercer sa violence. Ce sont ainsi toutes les conséquences de l'attitude intellectuelle de Gorgias, qui se déroulent de manière vivante et dramatique.

Devant une telle intensité de vie dramatique, on s'est demandé si Platon n'avait pas, sous le couvert d'interlocuteurs de Socrate, pour la plupart morts depuis longtemps, voulu dépeindre des personnes vivantes. Il est certain, d'une part, que Platon n'a pas du tout le souci de la chronologie que l'on attendrait s'il avait réellement l'intention de peindre des personnages de l'époque de la jeunesse ou de la maturité de Socrate. D'autre part, certains de ces personnages, même dans les dialogues de la première et deuxième périodes, nous sont inconnus d'ailleurs, par exemple Calliclès, ou bien les sophistes Euthydème et Dionysodore, à qui Platon donne les premiers rôles dans le dialogue *Euthydème*. On n'a nullement le droit pourtant de faire correspondre à chacune de ces figures, connue ou non, des contemporains de Platon. La vérité semble être que la plupart des portraits de Platon sont stylisés ; ils prennent, quoique pal-

(1) Par exemple *Gorgias*, 497 b ; 505 c. d ; 506 d.

pitants de vie, une valeur universelle et Platon a pu ainsi naturellement introduire chez ces personnages les préoccupations de son époque et les siennes propres.

Qu'il s'agisse ou non de dialogues présentant un intérêt dramatique, la partie permanente et substantielle du dialogue est, sauf exception, la *discussion*. A une question (par exemple : qu'est-ce que la justice ? la vertu peut-elle s'enseigner ?), le répondant réplique par une formule : c'est cette formule qui est soumise à l'épreuve de la discussion, selon l'unique règle indiquée dans le *Ménon* (75 d). « Du côté du répondant, la discussion (ou dialectique) consiste non seulement à donner des réponses vraies, mais des réponses qui découlent de ce qu'il reconnaît savoir ». La discussion suppose donc toute une série de postulats admis ou hypothèses avec lesquels on confronte la formule à discuter, pour voir si elle est ou non d'accord avec eux. La première formule réfutée, le répondant en propose une seconde, puis une troisième, et ainsi de suite, sans aboutir souvent à aucun résultat définitif. Ainsi Charmide, dans le dialogue de ce nom, interrogé par Socrate sur la nature de la sophrosyné, répond qu'elle consiste « à agir avec ordre et lenteur » (159 b), mais comme Charmide reconnaît, d'autre part, que la sophrosyné est parmi les belles choses, et qu'il est plus beau d'agir rapidement que lentement, il s'ensuit qu'il y a désaccord entre sa formule et ce qu'il reconnaît lui-même comme vrai. Il doit donc l'abandonner et en proposer une autre.

La discussion ou dialectique n'est donc à aucun degré comme dans les joutes des sophistes, la confrontation de deux opinions adverses soutenues chacune par un interlocuteur : le répondant seul exprime des opinions positives. Socrate, lui, « ne sait rien sinon qu'il ne sait rien » ; il n'a d'autre rôle que d'examiner ou de passer à l'épreuve le répondant, en lui faisant voir s'il est ou non d'accord avec lui-même.

En principe, la dialectique platonicienne restera toujours ce qu'elle a été dès l'abord dans les dialogues socratiques :

le *Théétète* examine successivement les diverses opinions de Théétète sur la science, comme l'*Hippias majeur* réfute les opinions successives d'Hippias sur le beau. Pourtant, le cadre extérieur et la signification paraissent bien changer peu à peu. Les dialogues socratiques sont, en effet, pour le moins autant un examen des personnes mêmes qu'un examen de leurs opinions ; l'intérêt porte même plutôt sur le premier que sur le second. Les concepts de tempérance, de courage, de piété ne sont pas en eux-mêmes et pour eux-mêmes l'objet de la recherche; on cherche avant tout si ceux qui ont ou pensent avoir ces vertus, les connaissent, en un mot s'ils se connaissent bien eux-mêmes. Le bénéfice de la discussion, ce sera la « connaissance de soi-même ».

Il semble bien que, à mesure que Platon s'éloignait de l'influence socratique, son centre d'intérêt se soit déplacé et porté des personnes aux réalités elles-mêmes. Aussi attache-t-il plus de prix au résultat qu'il obtient. Que l'on compare par exemple le *Protagoras* au *Ménon*; ils portent sur le même sujet : la vertu peut-elle s'enseigner ? Mais dans le premier de ces dialogues, Socrate est content de mettre Protagoras en désaccord avec lui-même, puisqu'il répond d'abord oui et ensuite non; c'est la prétention de Protagoras, plutôt que le sujet même que l'on examine. Dans le *Ménon*, au contraire, Platon, devenu sans doute à ce moment le maître de l'académie, indique des méthodes positives de recherche et d'enseignement (1). Bien plus, il arrive, dans les derniers dialogues, que la méthode socratique est entièrement oubliée : dans le *Philèbe* (11 b), par exemple, la dialectique ne consiste plus dans l'examen du répondant par Socrate; elle comporte deux thèses opposées qui s'affrontent, et dont l'une est soutenue par Socrate lui-même.

Ainsi, au cours de l'activité littéraire de Platon, la dialectique perd peu à peu en intérêt dramatique et humain, et a une ten-

(1) Comparer *Protagoras*, 361 a-d et *Ménon*, 86 c-87 b.

dance à se transformer en une méthode impersonnelle, qui s'intéresse aux problèmes pour eux-mêmes.

Le troisième aspect que nous distinguions dans l'œuvre de Platon, c'est l'exposé suivi. L'exposé suivi, dans les œuvres de la première et de la seconde période, se présente sous deux formes qui ont grande affinité l'une avec l'autre : le *discours* qui soutient une thèse, et le *mythe* qui raconte. Le *discours* à thèse est mis en général dans la bouche des interlocuteurs de Socrate, et il a bien souvent le caractère d'une parodie ; des sophistes exposent leur opinion en une conférence d'apparat, et Platon s'amuse à imiter la manière d'un Protagoras, d'un Prodicus, d'un Gorgias (1) ; quelquefois il s'agit de discours qui, sans être à proprement parler des conférences de sophistes en sont parents ; tels les éloges de l'amour dans le *Banquet*, où Platon parodie successivement la manière du rhéteur Lysias (discours de Phèdre), de Prodicus (Pausanias), d'Hippias (Eryximaque), de Gorgias (discours d'Agathon) (2) ; tel le discours de Calliclès dans le *Gorgias* ; le discours de Lysias dans le *Phèdre* est destiné à donner un exemple concret des défauts de la technique des orateurs. Mais, dans tous les cas ces discours suivis sont destinés à servir en quelque sorte de repoussoir à la méthode véritablement scientifique de recherche, qui est la dialectique. Socrate, lui, « ne possède pas l'art des longs discours » (*Protagoras* 336 b), et si ses interlocuteurs, suivant leur pente naturelle, essayent de se dérober à la discussion en prononçant un discours (comme Protagoras), s'ils sont toujours prêts, comme Calliclès, à abandonner la partie quand Socrate ne les laisse pas parler, Socrate, inversement, se plaint que Protagoras ne veuille pas distinguer entre « une discussion entre gens qui se réunissent et un discours au peuple ». (*Ibid.*). C'est que dans un discours il s'agit seulement de persuader

(1) *Protagoras*, 320 c-323 a ; 337 bc ; *Hippias*, I, 291 d ; *Gorgias*, 48 c.
(2) Phèdre, Pausanias, Eryximaque, Agathon sont des élèves de chacun de ces rhéteurs ou sophistes.

l'auditeur en flattant ses préjugés, mais non pas de rechercher la vérité et l'accord avec soi-même.

Pourtant Platon, au cours de sa carrière, n'a pas toujours gardé cette attitude hostile à l'art des discours, et il lui a donné, semble-t-il, une place qui va croissant. Les méthodes de persuasion gardent leur importance et leur valeur, lorsqu'il s'agit d'imposer des vues qui n'admettent pas de démonstration rigoureuse. Que l'on compare à cet égard les *Lois*, œuvre de vieillesse, et la *République* ; dans les *Lois*, il n'y a plus de discussion, mais il y a, en revanche, pour chaque catégorie de lois, de longs prologues, destinés à entraîner la conviction plutôt qu'à prouver ; tel, au livre X, le célèbre prologue aux lois concernant la religion (1). Cette manière de Platon a eu une immense influence, et nous avons là plus que l'ébauche d'une prédication morale, qui, plus tard, deviendra la philosophie presque entière. Dès le *Phèdre* (269 c sq.), d'ailleurs, Platon a montré comment une réforme de l'éloquence était possible, et comment on pouvait, en l'associant à la dialectique, donner au discours un ordre et une consistance. Dans le même dialogue il a donné l'exemple de ce style majestueux et oratoire (245 c sq.), qui fait un tel contraste avec la vivacité malicieuse des premiers dialogues.

Pour le *mythe*, il est d'abord une parure et un ornement dans un discours ; comme tel, il a sa place chez les sophistes ou orateurs que parodie Platon, le mythe de Prométhée chez un Protagoras, par exemple (2), ou celui de la naissance d'Éros dans les discours du *Banquet*. Mais, de très bonne heure, dès le *Gorgias*, Platon met des mythes dans la bouche de Socrate. Ces mythes ont certains caractères précis qui tranchent sur ceux du mythe pur ornement oratoire. En premier lieu, ils ne sont point des parties d'un discours plus étendu, mais ils sont traités pour eux-mêmes : tels les mythes de la fin du *Gorgias* (523 a)

(1) Sur l'importance de la persuasion, *Lois* 903 ab.
(2) *Protagoras*, 320 c-323 a.

et de la *République* (X, 614 b) ; dans les deux cas, au moment où commence le mythe, la discussion est épuisée, et le concept de justice est tiré au clair ; ils s'ajoutent à la discussion sans en faire partie. En second lieu ces mythes ne concernent jamais la généalogie des dieux, mais uniquement la destinée de l'âme, ou, d'une manière plus générale, l'histoire humaine. Les mythes concernant la vie future sont naturellement liées, dès l'*Odyssée*, à une géographie fantastique décrivant le pays des ombres. Cette sorte de géographie prend dans le mythe platonicien, une place de plus en plus importante ; tandis que le *Gorgias* ne dépasse guère les représentations homériques, le *Phédon* spécule sur les reliefs de la surface terrestre ; surtout la *République* (616 c-617 b) et le *Phèdre* (247 c) relient d'une manière intime l'histoire de l'âme au système astronomique ; le monde entier est avant tout la scène où évoluent les âmes des hommes et des dieux. On pourrait presque dire que les spéculations astronomiques ne s'introduisent jamais chez Platon qu'à la faveur du mythe de l'âme ; le mécanisme des choses est tel (*Lois*, X, 904 b) que l'âme est attirée naturellement vers les lieux où elle doit subir son châtiment ou jouir de sa récompense. C'est que le monde lui-même est un grand être vivant et animé ; le *Timée*, qui a la forme d'un récit ou d'un mythe, raconte comment l'âme du monde a été formée et s'est formé à elle-même un corps. Cette astronomie religieuse a eu dans la suite une influence considérable.

Le mythe s'oriente aussi parfois, mais bien rarement, vers la légende à forme de récit historique, comme dans un dialogue de vieillesse inachevé, le *Critias*, où sont décrites l'Athènes préhistorique et l'Atlantide.

Enfin il faut ajouter que, dans le *Timée* (61 c à la fin), l'exposé continu du mythe est relié sans suture à une autre forme d'exposé continu qui est celle d'un traité physiologique ou médical ; à la fin du dialogue, les sciences expérimentales, telles que les concevaient les Ioniens ou les médecins, font une fugitive et tardive

apparition et ne trouvent naturellement leur expression en aucune des formes littéraires que nous avons citées.

De cette extraordinaire complexité de formes, drame et comédie, dialectique, discours suivis et mythes, formes qui, selon les époques, sont différemment dosées et ont de plus chacune leurs modifications propres, il est impossible de faire abstraction pour juger la philosophie de Platon.

III. — But de la philosophie

Ce qui fait l'unité de toutes ces formes, ce qui, en quelque sorte, les nécessite, c'est le désir d'établir la place du philosophe dans la cité, et sa mission morale et sociale. Dans la Grèce d'alors, le philosophe ne se définit nullement, par rapport aux autres genres de spéculations, scientifiques ou religieuses, mais bien par son rapport et ses différences avec l'orateur, le sophiste, le politique. La philosophie est la découverte d'une nouvelle forme de vie intellectuelle, qui ne peut au reste se séparer de la vie sociale. Les dialogues nous dépeignent cette vie, et, avec elle, tous les drames et comédies qui en sont issus. A certains égards, cette philosophie heurtait des habitudes solidement implantées en Grèce à cette époque, et il était inévitable qu'il se produisît des conflits dont la mort de Socrate est la conséquence tragique.

Qu'est le philosophe ? Il y en a chez Platon des portraits multiples. Il est, dans le *Phédon* (64 e sq.), l'homme qui s'est purifié des souillures du corps, ne vit plus que par l'âme, et ne craint pas la mort, puisque, dès cette vie, son âme est séparée du corps. Dans le *Théétète* (172 c-177 c), il est l'homme inhabile et maladroit dans ses rapports avec les hommes, qui ne sera jamais à sa place dans la société humaine et restera sans influence dans la cité. Dans la *République*, il est le chef de la cité, et c'est bien lui qui, dans les *Lois* (X, 909 a), est devenu cette sorte d'inquisiteur qui, voulant « le salut de l'âme » des citoyens,

impose aux habitants de la ville la croyance aux dieux de la cité ou la prison perpétuelle. Enfin, c'est l'enthousiaste et l'inspiré du *Phèdre* (244 a sq.) et du *Banquet* (210 a). Il y a dans ces portraits successifs deux traits dominants qui semblent se contredire ; d'une part, le philosophe doit « fuir d'ici » (1), se purifier, vivre en contact avec les réalités qu'ignorent le sophiste ou le politique. D'autre part, il doit construire la cité juste où se reflètent, dans les rapports sociaux, les rapports exacts et rigoureux qui sont l'objet de la science. Le philosophe est, d'une part, le savant retiré du monde et, d'autre part, le sage et le juste, le vrai politique qui donne des lois à la cité. Platon lui-même n'est-il pas à la fois le fondateur de l'académie, l'ami des mathématiciens et des astronomes, et, d'autre part, le conseiller de Dion et de Denys le tyran ? De plus si, comme philosophe, il est l'inventeur ou le promoteur d'une logique rigoureuse, il est aussi l'inspiré dont l'esprit resterait stérile sans l'impulsion d'Éros, et qui ne peut engendrer que dans le beau (2) : la discussion raisonnée se double d'une dialectique de l'amour qui se traduit par des effusions lyriques et des contemplations mystiques (3). Savant et mystique, philosophe et politique, ce sont des traits ordinairement séparés, et que, au cours de cette histoire, nous ne rencontrerons plus unis que chez quelques grands réformateurs du XIXe siècle. Aussi importe-t-il de bien comprendre ce qui fait leur lien.

IV. — Dialectique socratique et mathématiques

Et d'abord, qu'est-ce que la science platonicienne ? Elle est caractérisée par l'union intime entre l'objet de la connaissance et le procédé méthodique par lequel on l'atteint. Il y a là un

(1) *Théétète*, 176 a.
(2) *Banquet*, 203 c sq ; 206 c.
(3) *Ibid.*, 210 e.

point de première importance sur lequel on ne peut assez insister. Nous voyons Platon partir de ce que l'on appelle ordinairement le concept socratique, mais de ce que, lui, il appelle déjà l'*idée* (eidos ou idea), le courage, la vertu, la piété, c'est-à-dire, comme il le dit dans l'*Euthyphron* (6 d) « le caractère unique par lequel toute chose pieuse est pieuse », et dont on se sert « comme d'un terme de comparaison pour déclarer que tout ce qui est fait de semblable est pieux ». L'idée est donc un caractère qui réside dans les choses elles-mêmes, mais que l'on ne peut dégager que par l'examen socratique. Nous ne sommes sûrs, en effet, que la formule atteinte par le répondant exprime véritablement l'idée, que lorsqu'elle aura résisté à cet examen et sera sortie triomphante de l'épreuve. Il n'y a ni révélation ni intuition immédiate qui puisse l'en dispenser. La méthode est d'ailleurs, ici, bien plus importante que l'objet ; en fait, Socrate n'aboutit jamais à l'idée ; en revanche, il discipline l'esprit et lui enlève ses illusions.

La recherche socratique se bornait aux choses morales. On admet, d'après le témoignage d'Aristote (1), que Platon ne fit qu'étendre la méthode à des *idées* qui n'étaient pas de la sphère de l'action, et qu'il « sépara » ces idées, c'est-à-dire leur conféra une réalité distincte. Mais de quelle manière s'est faite cette transformation ? A-t-elle ce caractère purement arbitraire qu'Aristote lui donne ? Il ne le semble pas : la *séparation* des idées, qui en fait des réalités supérieures aux choses sensibles, paraît coïncider avec la place que Platon donne aux mathématiques.

Les mathématiques, tout en employant une méthode rigoureuse, savent, au contraire de Socrate, aboutir à des conclusions positives. Comment et pourquoi ? C'est grâce à un procédé que Platon appelle hypothèse et qu'il définit très clairement dans le *Ménon* (87 a) : « Quand on demande au géomètre

(1) Voir ci dessus, p. 93.

à propos d'une surface, par exemple, si tel triangle peut s'inscrire dans tel cercle, il répondra : « Je ne sais pas encore si cette surface s'y prête ; mais je crois à propos, pour le déterminer, de raisonner par hypothèse de la manière suivante : si cette surface est telle que le parallélogramme de même surface appliqué à une droite donnée soit défaillant de telle surface, le résultat sera ceci ; sinon, il sera cela ». Cette méthode est l'analyse qui consiste à remonter du conditionné à la condition, en visant avant tout à établir un rapport de conséquence logique entre deux propositions, tout en laissant provisoirement de côté la question de savoir si la condition elle-même est réalisée. Cette condition pourra faire l'objet d'une recherche analogue, et être elle-même rapportée à une condition que l'on suppose.

A la discussion socratique se substitue donc dans le *Ménon* l'analyse mathématique. Or, l'existence et la *séparation* des *idées* nous sont présentées dans le *Phédon* avec une parfaite clarté, comme résultant de l'application de la méthode d'analyse au problème de l'explication des choses tel qu'il était posé par la physique. Platon raconte comment, ayant constaté que les physiciens ne pouvaient arriver à l'explication des faits plus simples, Socrate a été séduit par un livre d'Anaxagore, où on lisait que « l'intelligence était l'ordonnatrice et la cause de toutes choses » (97 c) ; mais en avançant dans sa lecture, il s'aperçoit que, dans l'explication du détail des phénomènes, par exemple de la forme de la terre ou des mouvements des astres, l'intelligence n'intervient nullement, et qu'Anaxagore a recours à l'air, à l'éther, à l'eau ; il expliquerait que Socrate est assis dans sa prison, non parce qu'il a refusé de s'évader, mais parce que son organisme a telle ou telle propriété. C'est alors que Socrate se décide, pour résoudre les problèmes physiques, à laisser entièrement de côté les réalités données par la vue ou les autres sensations, et à tenter, dans une « seconde traversée », d'employer la méthode, déjà indiquée dans le *Ménon*, c'est-à-dire de « poser par hypothèse la formule que je jugerais être

la plus solide, puis de poser comme vrai ce qui s'accordea avec cette formule, comme non vrai ce qui ne s'accordera pas avec elle ». Dans le problème de l'explication des choses, cette formule est celle qui affirme les idées ; « on supposera qu'il existe un beau en soi, un bon en soi, un grand en soi, et ainsi du reste » ; et si une chose est belle sans être le beau en soi, on l'expliquera en disant qu'elle « participe » au beau en soi. L'intention de Platon devient très claire lorsqu'il compare son mode d'explication à celui des physiciens. Soit à expliquer comment deux choses forment un couple ; le physicien nous dit soit que deux choses, primitivement éloignées se sont rapprochées, soit qu'une même chose s'est divisée en deux ; il nous donne donc deux explications contradictoires du même fait, ou plutôt il ne l'explique pas ; aucune opération physique ne peut expliquer la genèse de la dyade ; car la dyade existe en soi, indépendamment de toutes les opérations physiques, comme objet de la mathématique ; et c'est par participation à cette dyade en soi que naît tout couple de deux choses (1).

On voit comment la théorie des idées est liée à la méthode analytique ou méthode de l'hypothèse. La méthode est bien plus vaste et large que la théorie des idées qui n'en est qu'une application particulière. C'est là tout l'esprit du platonisme auquel s'opposeront si manifestement les dogmatismes qui vont suivre. L'élan de pensée reste, pour Platon comme pour Socrate, plus important que la réussite.

V. — Dialectique platonicienne

Mais la méthode analytique pose un grave problème, pressenti dans le *Phédon* et longuement traité dans la *République*. Dans cette méthode, en effet, l'hypothèse, après avoir servi à la

(1) *Phédon*, 99 c-100 d ; cf. 101 e.

démonstration, doit elle-même être ramenée à une hypothèse plus haute ; mais dans cette régression vers les conditions, il faut bien s'arrêter à un terme qui « se suffit » (*Phédon*, 101 d), qui n'est plus lui-même supposé (*République*, 511 b). Or ici les mathématiques nous abandonnent complètement : pour résoudre leurs problèmes, elles supposent des droites ou des courbes, des nombres pairs ou impairs ; mais ces suppositions restent des suppositions, dont pourra seule rendre raison une science supérieure, une dialectique qui arrive à l'inconditionné. Lorsque Platon désigne ce terme par les expressions *Bien* ou *idée du Bien* (508 e), son intention est assez claire ; il veut dire que la seule explication définitive que l'on puisse donner d'une chose, c'est qu'elle est bonne ou qu'elle participe au Bien. D'après les dialogues postérieurs, on peut supposer que, dès l'époque où il écrivait la *République*, il raisonnait de la même manière que dans le *Timée* ; dans le *Timée* (29 e. 30 a) les rapports mathématiques ou les formes géométriques qui sont *supposés* par l'astronome pour expliquer les mouvements des astres ne sont à leur tour expliqués que parce qu'ils réalisent un plan du démiurge, plan qui dérive de sa bonté ; la bonté est ce que tout présuppose, sans rien présupposer du tout. Ce qu'Aristote appellera la cause finale est la cause véritable et absolue, qui donne l'explication dernière ; comme les vertus elles-mêmes, la justice et la beauté ne valent rien, si on ne sait « par où elles sont bonnes » (506 a). Le Bien est comme un soleil à la lumière duquel les autres choses sont connues dans leur raison d'être, et à la chaleur duquel elles existent. « Le Bien n'est donc pas un être ; il est au delà de l'être en dignité et en puissance » (506 b).

On ne peut espérer comprendre ce passage énigmatique de la *République* sur l'idée du Bien que si l'on se rend bien compte du problème qu'elle est destinée à résoudre. Dans le *Phédon*, Platon avait appelé du nom général de réflexion (dianoia) la pensée qui procède par la découverte d'hypothèses ; mais à quoi reconnaître que la condition à laquelle on est remonté

en allant d'hypothèse en hypothèse n'est plus elle-même une hypothèse ? Non assurément au lien logique de dépendance que tout le reste a avec elle, ce qui ne la distinguerait pas d'une autre hypothèse ; on ne saurait le reconnaître que par une intuition intellectuelle directe (noésis) et une sorte de vision ; elle n'a à se justifier d'aucune autre manière (*République*, 511 d).

De là découle le régime du philosophe, tel qu'il est dépeint au VIIe livre de la *République*. A la base de sa formation intellectuelle se trouvent les quatre sciences qui emploient la « méthode par hypothèse » : arithmétique, géométrie, astronomie, musique ; Platon a le plus grand soin d'indiquer qu'il n'admet ces sciences que dans la mesure où elles emploient cette méthode ; il en élague tout ce qui pourrait s'y mêler d'observation sensible, tout ce qui n'est pas démonstratif ; l'arithmétique, par exemple, n'est pas l'art de compter qui sert au marchand ou au stratège, mais la science qui discerne les nombres en eux-mêmes, indépendamment des choses sensibles (525 e) ; de la même manière, la géométrie n'est point l'arpentage (526 d) et Platon en trouve une preuve par le fait dans une partie nouvelle de cette science, à laquelle il n'a point cessé d'attacher de l'importance, la stéréométrie ou science des solides réguliers, qui n'est plus du tout une mesure des surfaces, intermédiaire entre la géométrie proprement dite et l'astronomie (528 a). L'astronomie qui n'admet que des combinaisons de mouvements uniformes pour expliquer le mouvement des astres et des planètes est donc fort loin de l'observation des astres, qui ne présente directement à la vue que des mouvements irréguliers (530 ad). Enfin le musicien qui accorde son instrument en tâtonnant n'est point le savant qui découvre les rapports numériques simples qui constituent les accords (531 ab). Ces quatre sciences donc, en nous forçant à nous élever à des hypothèses par la pensée seule, en dehors des choses sensibles, nous attirent vers l'être, vers les réalités vraies (533 ab).

Mais ce n'est là qu'une préparation ; à ces sciences se super-

pose la dialectique. Le véritable dialecticien est l'esprit « synoptique », celui qui ne garde pas les sciences à l'état d'éparpillement, mais voit leur parenté entre elles et avec l'être (537 c); c'est en un mot celui qui rattache la diversité des hypothèses à leur racine unique, le Bien, et par la science du Bien, qui est la plus grande de toutes, les éclaire et en montre la réalité.

VI. — L'ORIGINE DE LA SCIENCE. RÉMINISCENCE ET MYTHE

Il importe au plus haut point, pour bien comprendre le Platon de la maturité, d'avoir toujours présents à l'esprit ces deux plans de la connaissance intellectuelle. A leur distinction se rattache toute une série de problèmes. En premier lieu, le Platon purement socratique, qui se contentait de soumettre à l'épreuve les formules ou solutions données par le répondant, laissait dans un vague complet l'origine de ces formules elles-mêmes ; pourtant, si elles étaient pleinement arbitraires, quelle chance avaient-elles de s'accorder avec la réalité ? C'est là le sens de la question sophistique posée par Ménon (1) ; la recherche est impossible si on ignore tout de ce que l'on recherche, comme elle est inutile si on le connaît. Il faut donc que le répondant ait déjà l'esprit orienté vers la réalité ; il faut donc qu'il ait déjà connu cette réalité, et que recherche et savoir ne soient qu'une « réminiscence » (81 d). Si l'esprit, par la simple réflexion (guidée ou non par les interrogations du maître) peut découvrir des vérités, c'est qu'il les possédait déjà en lui-même ; et c'est par la simple réflexion que l'esclave interrogé par Socrate découvre que le carré double d'un autre est celui qui est construit sur la diagonale (82 b-85 b) ; or, découvrir une vérité que l'on possédait déjà, c'est se ressouvenir. La théorie de la réminiscence n'est d'ailleurs nullement une théorie paresseuse,

(1) *Ménon*, 80 de

mais une théorie stimulante ; c'est grâce à elle que « nous devons avoir bon courage et nous efforcer de rechercher et de retrouver la mémoire de ce dont nous avons perdu le souvenir » (81 de-86 b). Grâce à elle, nous devenons « meilleurs, plus énergiques, moins paresseux ». La réminiscence, c'est le premier nom de l'autonomie de l'esprit dans la recherche.

Mais cette théorie implique à son tour la grave affirmation de la préexistence de l'âme (81 b). L'immortalité de l'âme, dont Platon a douté dans ses premiers dialogues (1), devient maintenant une condition de la science. L'affirmation, sèche et abstraite, de la préexistence, ne suffit pas. Platon a sans doute pensé que cette croyance ne prendrait corps que si elle pouvait se représenter en un mythe. Le mythe, qui raconte l'existence de l'âme en dehors du corps, était, sous la première forme qu'il prit dans le *Gorgias* (523 a), bien indépendant des préoccupations du *Ménon* ; il racontait seulement comment l'œuvre de justice se poursuivait après la mort ; dans les dialogues suivants, le mythe garde sans doute, dans sa plus grande partie, le même caractère et reste le récit d'un jugement divin. Toutefois, une place est faite, et qui dans le *Phèdre* (248 ac) est très grande, à la manière dont l'âme a acquis, avant d'entrer dans le corps, la connaissance des réalités dont elle retrouvera le souvenir pendant sa vie terrestre ; en accompagnant les dieux du ciel dans leur course circulaire, elle a vu, dans « un lieu qui est au delà du ciel », ces réalités « sans couleur et sans forme » que sont les idées, la justice en soi, la tempérance, la science ; après être tombées dans un corps, les âmes à qui les circonstances auront permis de mieux voir deviendront des âmes de philosophes capables de souvenir.

Ainsi, les idées deviennent, dans le *Phèdre*, des éléments constitutifs du mythe de l'âme ; elles sont localisées au delà du monde sensible dans le lieu supracéleste qu'aperçoit l'âme.

(1) *Apologie de Socrate*, 29 ab.

Cette tendance à une sorte de réalisation mythique et imaginative des idées est peut-être un écueil de la philosophie de Platon ; mais on voit comment elle dépend de la théorie de la réminiscence qui est elle-même une condition de la science. Le mythe et la science, si elle veut dépasser les hypothèses mathématiques, sont liés d'un lien indissoluble.

VII. — Science et dialectique de l'amour

A la réminiscence des idées se rattache très étroitement, dans le *Ménon*, la possibilité de posséder des opinions droites sans être capable de les justifier, c'est-à-dire sans avoir la science (97 c-98 c). Ainsi les célèbres politiques d'Athènes, Aristide ou Périclès, qui ont bien dirigé la cité, ne possédaient aucune science politique, c'est-à-dire aucune connaissance méthodique méritant le nom d'art ; sans quoi, ils eussent été capables de l'enseigner et de la transmettre ; or ils n'ont pas même pu faire de leurs propres enfants des politiques (93 c-94 e). Mais, pratiquement, lorsque l'action seule est en question, l'opinion droite équivaut à la science. Comme cette opinion n'est pas innée à l'individu, et comme elle n'est pas non plus acquise par l'instruction, il faut qu'elle dérive de l'inspiration des dieux (99 c ; 100 b). Cette inspiration est parmi les faveurs faites par les dieux à la cité athénienne. C'est un trait qui ne pouvait étonner aucun auditeur de Platon ; pour un Grec, la cité reste nécessairement sous la protection des dieux à qui elle rend un culte.

Comme la réminiscence du *Ménon* se réalise dans le mythe de la préexistence de l'âme du *Phèdre*, l'inspiration appelle aussi son complément mythique, qui fera saisir par l'imagination les influences qui s'exercent en l'âme ; c'est le mythe d'Éros dans le *Banquet* et le *Phèdre*. Platon rattache l'inspiration philosophique à tout un ensemble de faits du même genre. Elle est elle-même un aspect de la folie amoureuse ; car la philosophie

est pour Platon ce qu'elle avait été pour Socrate ; elle est non pas méditation solitaire, mais génération spirituelle dans l'âme du disciple ; or « on n'engendre que dans le beau » et sous l'influence de l'amour (*Banquet*, 206 c). L'amour tend vers l'immortalité, aussi bien l'amour des beaux corps qui prolonge la vie d'un individu en une autre que l'amour des belles âmes, qui réveille les puissances dormantes de l'intelligence chez le maître comme chez le disciple (206 d ; 208 b). La vie de l'esprit est ainsi comme entée sur la vie du corps ; du désir instinctif qui pousse l'être vivant à engendrer son semblable jusqu'à la vision subite du beau éternel et impérissable, il y a un progrès continu qui est un progrès en généralité ; c'est un progrès d'être ému non plus par la beauté d'un seul corps, mais par toute beauté plastique ; mais au-dessus de la beauté plastique se trouve celle des âmes, des occupations et des sciences, et au-dessus encore, la mer immense du Beau dont toutes ces beautés sont issues (209 e-212 a).

Platon insiste longuement sur la nature démoniaque de l'amour ; à l'en croire, les démons jouent, dans le culte religieux, un rôle de premier plan ; ils sont l'intermédiaire entre les hommes et les dieux, apportant aux dieux les prières des hommes, et aux hommes les dons des dieux. Éros est un de ces démons, le fils de Poros et de Pénia, qui unit à la pauvreté de sa mère l'ingéniosité, les fertiles ressources de l'esprit de son père : il est le type, et comme le patron des philosophes ; il symbolise en lui tout ce qu'il y a en eux d'inspiration et d'élan ; il est, dans l'ordre affectif, ce que sont, dans l'ordre intellectuel, les mathématiques ; il attire vers le beau, comme les mathématiques attirent vers l'être (202 e-203 c).

De même qu'Éros personnifié est un démon parmi les autres, la folie amoureuse est aussi une espèce d'un genre plus vaste qui comprend toute « folie venue des dieux » (*Phèdre*, 245 b). Platon songe en particulier ici aux croyances et pratiques religieuses qui se rattachent à un mode de divination dont l'im-

portance sociale était immense, la divination de la Pythie delphique « qui fait tant de bien à la Grèce grâce à sa folie, et qui dans son bon sens, n'en fait aucun » (244 b). La folie du prophète qui vaticine est mise en parallèle avec la folie du poète possédé des Muses, celui dont les œuvres instruisent les générations futures. C'est à ces deux délires dont tous les Grecs acceptent la valeur que Platon vient comparer le délire de l'amoureux ; il n'est pas d'une valeur moindre, puisqu'il est l'agitation d'une âme qui reconnaît, dans les choses sensibles, l'image de la beauté éternelle qu'elle a contemplée, lorsqu'elle vivait, avant sa vie terrestre, en compagnie des dieux ; il est donc le point de départ de la philosophie, et redonne à l'âme ses ailes (249 a-250 c) ; il aiguillonne l'âme, comme Socrate, l'amant parfait du *Banquet* (216 a) est, dans l'*Apologie* (30 e), le taon qui stimule les Athéniens.

Le thème d'Éros et, d'une manière générale, celui de l'inspiration divine met à nu le fond affectif de la science platonicienne. La philosophie n'est pas pour Platon une méthode purement et étroitement intellectuelle. « L'organe par lequel on comprend est comme l'œil qui est incapable de se tourner vers la lumière, autrement qu'avec tout le corps ; de même c'est avec l'âme tout entière qu'il faut opérer la conversion du devenir à l'être... Il y a des méchants qui sont d'habiles gens et dont la petite âme a une vision aiguë et pénétrante... ; mais plus elle a de pénétration, plus ils font de mal ! » (*Républ.* 518 e sq.). Cette vision des médiocres s'oppose à la vision du Beau, qui procède de l'amour et qui est le couronnement de l'initiation amoureuse.

De plus, le mythe relie la vie philosophique à l'ensemble de la destinée humaine et par là à l'univers entier, qui en est le théâtre. La chute de l'âme, du ciel sur la terre, ses avatars sur terre, sa conversion, et son retour à la vision d'où elle est partie, voilà ce qui fait le fond du mythe du *Phèdre* et de l'allégorie de la caverne dans la *République* : l'âme déchue du *Phèdre*

(246 c) est le prisonnier qui, placé dans la caverne obscure, le dos tourné au jour, ne contemple que la succession plus ou moins régulière de vaines ombres sur le fond de la caverne jusqu'à ce que la dialectique vienne lui donner un mouvement de conversion vers la lumière (*République*, 514 a-516 a).

VIII. — Revision de l'hypothèse des idées

Revenons maintenant au développement de la philosophie proprement dite. L'on a vu comment la méthode par hypothèse utilise le raisonnement discursif qui se contente de saisir comment des conséquences s'enchaînent à des hypothèses. Mais cette méthode resterait incomplète, si, après avoir employé les hypothèses, on ne les examinait en elles-mêmes pour voir si elles sont justifiées ou non. Ainsi, dans le *Phédon*, Platon a employé les idées et la participation aux idées à titre d'hypothèse, pour résoudre le problème de la causalité physique et prouver l'immortalité de l'âme. Mais, une fois ces problèmes résolus, il faut éprouver la valeur de l'hypothèse elle-même.

C'est bien à une épreuve de ce genre que Platon soumet la théorie des Idées au début du *Parménide* (130 a-135 c). Et, en effet, avant de l'examiner, Platon la pose comme une hypothèse permettant de résoudre les difficultés que Zénon, le disciple de Parménide, a opposée à l'existence du multiple (128 e-130 a). Si l'on pose « à part d'un côté les idées, et de l'autre les choses qui y participent, on peut, en effet, aisément concevoir comment une même chose peut être une et multiple ; c'est que l'un et le multiple existent à part de la chose, et que la chose participe à la fois à ces deux idées ; c'est ainsi qu'une même chose peut être sans contradiction semblable et dissemblable, grande et petite ».

Platon nous montre le vieux Parménide souriant devant l'ardeur du jeune Socrate, qui expose cette solution ; Parmé-

nide ne recherche plus si elle rend compte de la difficulté de Zénon contre le multiple, mais il l'examine en elle-même. D'abord la participation des choses aux idées est impossible. Car si plusieurs choses participent à une même idée, ou bien l'idée est tout entière en chacune d'elles, et alors l'idée est séparée d'elle-même, ce qui est absurde ; ou bien, elle n'y est qu'en partie, et alors on devra dire qu'une idée, telle que celle du petit, est nécessairement plus grande que chacune de ses propres parties, ce qui est absurde (131 a-131 e). De plus, l'intention de la théorie des idées, c'est d'affirmer une idée une, par exemple, celle du grand, au-dessus de la multiplicité de termes qui sont tous grands ; mais cette unité est impossible ; car, si nous avons le droit de poser une grandeur en soi au-dessus des grandeurs multiples, à cause de leur ressemblance, il faudra poser, pour la même raison, une autre grandeur en soi au-dessus des grandeurs multiples et de la première grandeur, et ainsi à l'infini (131 e-132 b). Dira-t-on, pour répondre à la première difficulté, que la chose qui participe à l'idée est à l'idée non point comme la partie au tout, mais comme un portrait à son modèle ? Il faudra alors inversement que le modèle ressemble au portrait, que l'idée soit semblable à la chose ; or, d'après les principes de la théorie, il n'y a ressemblance que là où il y a participation à une même idée ; il faudra donc poser au-dessus de la chose et de l'idée une autre idée à laquelle elle participe toutes deux, et ainsi à l'infini (132 a-133 a). Enfin, il y a incompatibilité entre la nature de l'idée et la fonction à laquelle elle est destinée ; car elle doit être objet de science ; or, il est évident qu'elle ne peut même pas être connue de nous ; car si elle existe en elle-même, elle ne peut être en nous ; une réalité en soi ne peut être connue que par une science en soi, à laquelle nous n'avons aucune part. Inversement, attribuer à Dieu la science en soi, ou science des idées, c'est lui refuser la connaissance des choses extérieures aux idées (133 b-134 e).

D'après cette critique, tout échappe de ce qui paraissait faire

la valeur de l'hypothèse des idées : l'idée n'est pas une explication des choses, puisque la participation est impossible (1) ; elle n'est pas une unité dans le multiple, puisqu'elle se dissipe en une infinité d'idées ; elle n'est pas objet de science, puisqu'elle est radicalement séparée de nous. C'est toute l'hypothèse du *Phédon* qui est mise en question.

C'est sans doute vers la même époque et par contre-partie que Platon est amené, dans le *Théétète*. à faire une revision d'ensemble des conceptions que les autres philosophes se sont faites de la science. Platon vise d'abord ceux qui disent que la sensation est la science (151 e). Dans la *République* (478 a sq.) il avait postulé comme une chose évidente de soi, que le sensible, sans cesse évanouissant, en flux perpétuel, ne pouvait être objet de connaissance, parce qu'il contenait à la fois des caractères opposés. Ici, il le démontre directement, sans faire la moindre allusion à sa théorie positive. C'est d'ailleurs à un sensualisme particulier que s'attaque ici Platon ; ce n'est pas à ces hommes durs « qui ne croient qu'à ce qu'ils peuvent saisir avec la main » (155 e), mais à ces philosophes plus subtils qui, suivant les traces d'Héraclite et de Protagoras, résolvent toute connaissance certaine dans la conscience immédiate que chaque homme a de sa propre sensation présente ; ainsi l'homme est, comme l'a dit Protagoras, la mesure de toutes choses (160 c), dans un monde perpétuellement mouvant, où l'arrêt et la fixité seraient la mort et feraient disparaître à la fois l'être et la connaissance. En effet, comme l'étincelle jaillit du frottement de deux corps, la qualité sensible et la sensation naissent à la fois d'une sorte de friction d'un agent sur un patient ; elles naissent ensemble et ne sont rien l'une sans l'autre (156 a-157 a). Aucune qualité n'est une réalité en soi, aucune sensation n'est stable ; les unes et les autres emportées dans le mouvement

(1) Déjà le *Phédon* (100 d) contenait bien des doutes sur la nature de la participation dont il se demande si elle est présence de l'idée dans la chose ou communion de la chose avec l'idée.

universel ont à chaque instant une évidence entière et totale, mais qui disparaît à chaque moment pour faire place à une autre (179 c). Telles sont les conséquences auxquelles aboutit le mobilisme universel des vieux physiologues ioniens : et Platon trouve ici des adversaires auprès de qui la discussion socratique n'a pas de prise (179 e-180 b). ; car cette discussion implique que l'on puisse convenir de certains postulats fixes ; comment serait-ce possible, si, dès qu'on cherche à saisir ses paroles, l'adversaire change immédiatement et se dérobe ?

Platon, qui a un sens si aigu du flux des choses sensibles, fait donc tout pour montrer la force de ses adversaires ; il écarte avec dédain les objections vulgaires, par exemple celle-ci que Protagoras n'a pas le droit d'enseigner les autres hommes, puisque chacun, étant la mesure des choses, est aussi sage que les autres ; car si sa sagesse ne peut plus consister à faire passer de l'erreur à la vérité, elle a encore un beau rôle à jouer en écartant les opinions nuisibles et en favorisant les opinions utiles (160 e-162 de).

Aussi ne prétend-il réfuter cette thèse qu'en entrant en elle, et en la suivant jusqu'au bout. Si l'homme est la mesure des choses, il faudra tenir compte de l'opinion de tous les hommes ; et tous les hommes craignent de se tromper dans les matières où ils se savent incompétents et où ils reconnaissent la compétence de ceux à qui ils s'adressent. Protagoras, s'il reste fidèle à lui-même, est forcé de se donner tort ; le fait que les hommes se reconnaissent des maîtres, des médecins plus habiles qu'eux sur la maladie à craindre, des conseillers politiques capables de prévoir ce qui est utile à la cité, réfute assez Protagoras. Cette science porte sans doute sur le futur ; mais il reste que l'évidence immédiate de la sensation présente n'est atteinte que par celui qui l'éprouve. Platon réplique que cette évidence est ineffable ; car énoncer ce qui est mû, dire ce que l'on voit, c'est arrêter le mouvement ou immobiliser la sensation ; on n'a donc le droit de dire ni que l'on voit ni que l'on sait ; avant

que l'on puisse le dire, l'évidence actuelle est remplacée par une autre (169 d-172 b ; 182 d).

Savoir, ce n'est donc pas sentir ; n'est-ce pas plutôt juger, et, plus précisément, porter des jugements vrais ? (187 b). Le jugement ou opinion vraie, dont il est ici question, a bien entendu pour objet les choses sensibles ; mais, dans le jugement sur les choses sensibles, il y a nécessairement quelque chose qui ne peut être perçu par la sensation ; car si nous jugeons que des objets existent, qu'ils sont identiques ou différents, semblables ou dissemblables, les qualités mêmes de l'objet sont bien perçues par les sens ; mais l'existence, le même et l'autre, le semblable et le dissemblable sont des termes généraux ou communs, des rapports qui ne peuvent être donnés par les sens. C'est donc en réfléchissant sur les données des sens que l'âme juge ; si cette réflexion aboutit à la vérité, si l'on énonce des rapports exacts, on atteint ainsi la science (184 b-186 d). Mais, pour que cette thèse fût soutenable, il faudrait d'abord qu'on pût discerner le jugement vrai du jugement faux ; or (Platon reprend ici la thèse connue des éristiques), tout jugement faux ou erreur semble impossible ; car l'erreur ne peut d'abord consister dans une confusion ; on ne peut confondre deux choses, pas plus si on les connaît toutes les deux, que si on les ignore toutes deux, ou si l'on connaît l'une en ignorant l'autre (188 a-189 a ; 189 a-190 c). Elle ne consiste pas davantage à juger que ce qui n'est pas est, ce qui reviendrait à opiner le non-être, c'est-à-dire au sens où le prend Platon, à prendre pour objet de son opinion ce qui n'a aucun contenu de connaissance, ce qui est pleinement indéterminé, c'est-à-dire enfin à ne pas opiner du tout. Cette double critique de l'erreur (dont la première est reproduite sous plusieurs formes différentes) suppose que Platon révoque maintenant en doute ce qu'il avait admis dans la *République*, c'est-à-dire un état intermédiaire entre le savoir et l'ignorance, correspondant à une réalité intermédiaire entre l'être et le non-être ; car, si l'opinion fausse est impossible,

c'est parce qu'on ne peut que savoir ou ignorer, et que, si l'on juge, on ne peut juger que l'être. Ce qui fait la force de l'argumentation du *Théétète*, c'est que l'opinion n'y est point considérée comme intermédiaire entre le savoir et l'ignorance, mais ou bien comme savoir, ou bien comme ignorance. Elle est présentée comme un savoir dans la critique de l'erreur, et c'est au fond ce qui rend l'opinion fausse impossible ; on ne peut opiner que l'être ; ce qui revient à dire que, si l'opinion est science, toutes les opinions se valent. Au contraire, dans la dernière partie de l'argumentation (201 a-c), elle est présentée comme ignorance, puisqu'un orateur habile peut convaincre ses auditeurs de faits qu'ils ne connaissent pas directement, et qui pourtant sont exacts ; ils jugent vrai, sans avoir la science.

Il ne suffit donc pas de juger vrai pour posséder la science ; mais ne suffirait-il pas d'ajouter à ce jugement vrai l'énumération des éléments dont se compose la réalité dont on parle et la manière dont ils se groupent (201 d) ? On connaît une syllabe, quand on connaît les lettres dont elles se composent. Cette conception de la science comme analyse logique du sens des mots semble avoir été celle d'Antisthènes ; et la raison par laquelle Platon la réfute est tout à fait instructive ; il n'y aurait donc en effet science que du composé et non des éléments simples ; c'est dire que notre science ne serait faite que d'ignorances associées ; c'est dire que, pour Platon, la science ne peut consister dans une pure et simple juxtaposition qui n'aurait pas sa raison d'être dans la nature des éléments juxtaposés (203 a-204 a).

Ainsi, d'après le *Théétète*, aucune des hypothèses que l'on fait sur la nature de la science n'est tenable. Mais, d'après le *Parménide*, l'hypothèse des idées est aussi pleine de difficultés. Aucune des hypothèses des dialogues précédents n'est maintenue : avec la théorie des idées tombent toutes les vues sur les intermédiaires entre la connaissance et l'erreur, entre l'être et le non-être ; il n'est plus question de demi-savoir, d'inspiration, d'amour.

IX. — L'exercice dialectique du *Parménide*

Ou plutôt une chose est maintenue : c'est l'élan méthodique qui avait donné naissance à ces hypothèses, et qui, en se continuant, va les renouveler et les rajeunir. Ce n'est point le dogme des idées, c'est cet élan méthodique qui fait le platonisme. C'est là la signification de l'ensemble du *Parménide*. Une fois ruinée la théorie des idées, Parménide engage le jeune Socrate à continuer à s'exercer dans la méthode des hypothèses, celle que Platon appréciait si fort dans le *Ménon*. Il faut « non seulement, l'hypothèse étant posée, examiner ce qui découle de cette position », mais voir ce qui résulte de la négative (135 a). C'est un exercice de ce genre que contient la seconde partie du *Parménide*. On cherche toutes les conséquences de l'hypothèse faite par les Eléates ; *l'un est*, puis les conséquences de l'hypothèse contraire : *l'un n'est pas*. Les cadres de cette recherche sont d'importance primordiale, parce qu'ils gardent une valeur tout à fait générale, indépendante de l'hypothèse qu'on examine. Pour chacune des deux hypothêses, il faut chercher d'abord les conséquences qu'elle a pour l'Un, puis les conséquences qu'elle a pour les chose autres que l'Un. Rechercher les conséquences, c'est rechercher les attributs que l'on doit donner ou refuser à l'Un, dans chacune des deux hypothèses. Mais pour cela, il est indispensable d'avoir une liste des attributs les plus généraux (de ces termes communs dont il nous est parlé au *Théétète*) qu'on puisse accorder ou refuser à un sujet quelconque ; Platon arrive à une sorte de liste de catégories, dont chaque terme contient d'ailleurs deux opposés : le tout et la partie, le commencement, le milieu et la fin, le droit et le circulaire (forme), en autre chose et en soi-même, en mouvement et immobile, même et autre, semblable et dissemblable, égal et inégal, plus vieux, plus jeune ou contemporain. Seulement, il est très important de remarquer que l'ordre dans lequel nous

les citons n'est pour Platon nullement arbitraire, en ce sens que l'attribution ou la non-attribution de chacune d'elle au sujet de la recherche est toujours une conséquence logique de l'attribution ou de la non-attribution de celle qui précède. Ainsi, dans la première hypothèse, c'est parce que l'on a démontré que l'Un n'a ni parties ni tout, que l'on peut démontrer qu'il n'a ni commencement ni fin (144 e-145 b); c'est parce qu'il n'a ni commencement ni fin qu'on démontre qu'il n'a pas de forme géométrique (145 b). Ces catégories ne sont donc pas comme des cadres préparés d'avance, mais naissent pour ainsi dire au fur et à mesure de la démonstration. La notion de l'Un s'enrichit ainsi peu à peu à la manière dont s'enrichit la notion d'une figure mathématique dont on découvre, par voie de conséquence, les propriétés.

Les résultats de la recherche sont assez déconcertants pour avoir fait de l'interprétation du *Parménide* un problème fort difficile. En effet, de l'hypothèse : l'*un est*, Platon montre que l'on peut déduire par le raisonnement une double série de conséquences ; dans une première série de conséquences, on montre qu'on doit lui refuser chacun des couples de termes opposés que nous avons cités, que, par conséquent, il n'a ni parties ni tout, ni commencement, ni fin, etc. ; dans une seconde série, on montre au contraire qu'on doit lui attribuer chacun de ces couples. De la même hypothèse on conclut au sujet des choses autres que l'un, qu'on doit leur attribuer à la fois chacun des opposés. De l'hypothèse contraire à la première : l'Un n'est pas, on conclut logiquement qu'il faut attribuer puis refuser à l'Un les couples de termes qu'on en avait nié et affirmé dans la première hypothèse, et ensuite attribuer puis refuser les mêmes couples aux choses autres que l'Un. En un mot, Platon semble prendre à tâche de démontrer qu'une même hypothèse a des conséquences contradictoires et que deux hypothèses contradictoires ont des conséquences identiques.

C'est pour lever cette contradiction que les néo-platoniciens

ont donné du *Parménide*, l'interprétation compliquée que nous verrons plus tard ; ils ont supposé que dans chacune des séries de conséquences, le mot *un* et le mot *est* n'avaient pas le même sens ; on peut alors affirmer de l'Un les contraires, parce que ce n'est pas sous le même rapport. Mais rien n'autorise une pareille interprétation. La signification de cette étrange dialectique paraît être bien différente. Si l'on considère avec attention la critique des idées au début du dialogue, on s'aperçoit qu'elle porte moins sur la thèse des Idées, prise en elle-même, que sur les rapports de participation qu'il y a entre les choses sensibles et les idées ; c'est à cause de cette participation que les idées devaient ou se couper en parties, ou se séparer d'elles-mêmes et se multiplier chacune à l'infini. Il resterait, devant cette difficulté, à faire abstraction, momentanément du moins, de l'aspect des idées par où elles sont explicatives des choses sensibles pour les considérer en elles-mêmes, bref, à instituer cette dialectique, déjà si nettement définie dans la *République* (511 b) qui « sans utiliser rien de sensible, ne se sert que des idées pour aller, par des idées, à d'autres idées, et se terminer à des idées ». C'est ce programme que commence à exécuter le *Parménide* ; il suppose des rapports entre l'un et l'être, et il en déduit toutes les conséquences possibles, en restant dans le domaine purement intellectuel, et sans faire la moindre allusion aux choses sensibles dont ces idées peuvent être les modèles. Il ne s'agit plus, comme dans le *Phédon*, d'expliquer les phénomènes par des idées, mais de passer d'une région où la science n'est pas possible, où les hypothèses se montrent sans force, à une région où la science est possible. Ce que montre le *Parménide*, c'est combien sont fécondes les hypothèses sur le rapport entre les idées.

X. — La communication des idées

Ce que va montrer à son tour le *Sophiste*, c'est que l'hypothèse est absolument nécessaire. Le dialogue a pour objet propre les

difficultés soulevées par la définition du sophiste ; si nous disons en effet qu'il est celui qui ne possède qu'une apparence de science (233 c), il nous échappera en nous disant que l'erreur est impossible, puisqu'elle consisterait à penser le non-être ; or, n'est-il pas vrai que le non-être n'est pas (236 e-237 a ; 241 d) ?

Pour résoudre cette question, Platon fait une revision critique des opinions des philosophes sur la définition de l'être. Mais cette critique amène à un résultat surprenant : c'est l'impossibilité de définir l'être en lui-même, à part de tout autre chose. Voici comment : lorsque les Ioniens et Parménide cherchent à définir l'être, ils le définissent les uns comme multiple, et l'autre comme un ; mais ils lui donnent ainsi des déterminations qui ne lui conviennent pas en tant qu'être. En quel sens d'abord, l'être des Ioniens est-il un couple deux termes ? S'il n'est ni l'un ni l'autre, en particulier, il y a donc non plus deux termes, mais trois ; s'il est l'un et l'autre à la fois, il n'y a plus deux termes mais un seul. En quel sens, à son tour, Parménide pose-t-il l'être comme un ? Comme il n'est pas identique à l'unité, il y a un tout, fait de l'être et l'un ; ou bien ce tout est, et alors l'être n'est plus qu'une partie de l'être ; ou bien il n'est pas, et alors l'être n'est pas tout. Les Ioniens et Parménide mélangeaient l'être avec autre chose que lui, en ne le séparant pas de ces déterminations quantitatives (243 e-245 e).

Par contre-partie ces hommes « terribles » qui ne croient qu'à l'existence de ce qu'ils touchent et « qui identifient l'être au corps » et les amis des Idées, qui ne voient dans les choses sensibles que flux et devenir incessant et qui ne trouvent l'être que dans « certaines idées intelligibles et incorporelles », ont, les uns et les autres, le tort de trop restreindre le sens de l'être. Peut-on d'abord le réduire au corps seul ? Mais on est bien forcé d'admettre des réalités telles que la justice qui sont effectivement, puisqu'elles apparaissent et disparaissent dans l'âme. Veut-on, comme les « amis des idées », restreindre l'être à ces réalités fixes et immo-

biles que sont les idées ? Mais ils ne pourraient avoir le prétention d'y saisir l'« être total » ; l' « être total contient nécessairement l'intelligence, et par conséquent l'âme et la vie ; étant intelligent, animé et vivant, il n'est pas immobile (246 a-249 a). Cette double polémique contre les matérialistes et les idéalistes s'adresse à des philosophes contemporains qu'il est malaisé de déterminer ; dans le premier on reconnaît Antisthènes qu'on a déjà vu paraître au *Théétète* ; quant aux seconds, l'embarras est grand : les seuls amis des idées que nous connaissions à cette époque, c'est Platon lui-même et son école. Ne peut-on pas croire qu'il critique une conception des idées qui avait été la sienne propre, celle même qu'il examine au début du *Parménide*, et qu'il avait aujourd'hui dépassée ? A cette multiplicité d'idées isolées et fixes, telles que nous les vîmes apparaître dans le *Phédon*, il opposerait alors l'être total (248 e), ce terme assez mystérieux qui paraît comprendre non seulement l'idée ou l'objet qui est connu, mais le sujet qui le connaît, l'intelligence, et l'âme dans laquelle elle réside ; il y a ici une ébauche que le *Timée* va bientôt préciser.

En tout cas, la marche des idées reste nette : aux matérialistes, comme aux amis des idées, il reproche de n'avoir pas vu dans l'être cette puissance d'agir et de pâtir, cette vie qu'il y introduit. Mais ce reproche le fait lui-même retomber dans la difficulté qu'il avait signalée chez Parménide et les Ioniens. « N'est-il pas juste, dit l'étranger d'Élée qui mène la discussion, que l'on nous pose maintenant les questions que nous posions nous-mêmes à ceux qui disaient que le tout était le chaud et le froid ? » (250 a). Nous oscillons nécessairement d'une notion de l'être trop restreinte à une notion trop étendue ; dès que nous voulons le borner à lui-même, il est trop pauvre ; et le trouvant trop pauvre, nous lui donnons des attributs, mouvement, vie, intelligence, qui le dépassent.

L'impossibilité de penser l'être en lui-même et sans relation avec d'autres termes que lui, nous révèle une nécessité, celle

de la communication et du mélange entre des termes tels que être, mouvement, repos, etc. Ce que la pensée atteint, ce ne sont jamais des éléments isolés, ce sont toujours des mixtes. L'objet de la pensée, comme le mot qui est composé de voyelles et de consonnes, comme la musique, composée de sons aigus ou graves, est fait de concepts qui s'unissent les uns aux autres. Chercher à définir les concepts en dehors de cette union, c'est peut-être ce qui a été la cause du résultat toujours négatif des dialogues de Socrate ; on n'atteint un concept qu'avec les relations qu'il a avec d'autres. De là une manière nouvelle d'envisager la dialectique ; la dialectique est l'art qui donne les règles du mélange des concepts, comme la musique donne les règles de l'union des sons (253 ad).

Cette conception de la dialectique est sans doute proche de ce que sera la logique d'Aristote ; elle en est toutefois fort distincte. En premier lieu, il ne s'agit pas de mélanger des concepts préalablement définis ; Platon l'indique avec une force singulière : quelque attribut que l'on puisse donner à une notion, elle le possède, non par elle-même, mais par participation à une autre idée : « séparer tout de tout, c'est faire complètement disparaître tous les discours ; on ne peut rien formuler que par liaison des idées les unes avec les autres » (259 e). La pensée passe donc de l'indéterminé au déterminé ; elle ne se contente pas d'expliciter les rapports de notions déjà déterminés. En second lieu, et pour la même raison, l'art de la dialectique procède non pas par l'application de règles générales à des cas particuliers, mais par l'examen direct de chaque notion, qui nous renvoie d'elle-même aux notions avec laquelle elle doit s'unir : ainsi le repos et le mouvement se mélangent avec l'être, mais ils sont incapables de se mélanger entre eux (254 d) ; mais, si le mouvement est être en tant qu'il participe à l'être, il est non-être, en tant qu'il est autre que l'être, c'est-à-dire en tant qu'il participe à l'autre (255 e). Il semble bien que, dans la connaissance directe et immédiate de ces relations, le rôle pri-

mordial est joué par cette intuition intellectuelle que Platon, dans la *République*, avait mise au sommet de la hiérarchie des connaissances. Car la méthode consiste à saisir ce que « veut » l'idée que l'on examine, à obéir à ce que l'on voit dans les notions (252 e). Et par là, la dialectique platonicienne diffère autant de la pensée discursive que la méthode cartésienne diffère de la logique.

XI. — Le problème des mixtes. La division

A partir de ce moment, tout l'effort de Platon va porter sur l'art de saisir les règles des mixtes ou mélanges. Effort singulièrement divers qui va des exercices scolaires de division jusqu'à la majestueuse synthèse du *Timée* ; effort qui aboutit plutôt d'ailleurs à donner des directions et à favoriser l'élan de la pensée qu'à créer une doctrine. Dans le *Phèdre* déjà (265 d), il avait défini la dialectique par deux mouvements successifs ; d'abord, « on voit les choses dispersées en une seule idée ; puis, par un mouvement inverse, on divise, idées par idées, selon les articulations naturelles. » Il est à remarquer que l'analyse ou division suit ici la synthèse et que la synthèse, loin d'être le terme de la pensée et de suivre l'analyse, est au contraire destinée à servir de point de départ à la division qui est ainsi l'essentiel de la dialectique. Les exercices de division que l'on trouve au début du *Politique* (258 c-267 c) et du *Sophiste* (218 d-231 c), montrent sans doute comment Platon faisait pratiquer la dialectique par ses élèves de l'académie. La division y est présentée comme le procédé qui sert à déterminer de plus en plus précisément un concept ; elle aboutit en somme à une définition ; par exemple, la politique est une science ; mais les sciences se divisent en sciences qui ont pour but la connaissance et sciences qui ont pour but la pratique ; la politique rentre dans la première classe ; les sciences de la connaissance se divisent à leur tour en sciences

qui prescrivent et sciences qui jugent ; la politique est parmi les premières ; ainsi, de division en division, on arrive à déterminer de plus en plus le concept. Il est clair que la division platonicienne n'est pas un procédé purement mécanique ; sans quoi il n'échapperait pas à la critique d'Aristote, selon qui il est tout à fait arbitraire de placer le terme sur lequel porte la recherche dans un membre de la division plutôt que dans l'autre (1). Ce n'est pas en effet un procédé logique, mais l'intuition qui peut guider dans ce cas. De plus, si c'est une règle à peu près générale que la division doit être binaire, la règle pour opérer cette division est peu précise et soulève de grandes difficultés techniques que Platon connaît fort bien, mais qu'il ne résout pas. Une des plus grosses est de savoir comment distinguer les divisions arbitraires, telles que celle d'homme en Grecs et Barbares des divisions légitimes telles que la division en mâle et femelle ; dans un cas le premier groupe (Grecs) est seul déterminé, et le second ne l'est que par exclusion du premier ; dans le second, nous avons deux caractères opposés également positifs (262 e ; 263 b).

Mais quel rapport ont entre elles ces deux conceptions de la dialectique, la dialectique comme art de la composition des mixtes, dans le *Sophiste*, et la dialectique comme art de la division ? Cette question est résolue dans le *Philèbe*. Ce dialogue nous montre comment l'art de composer les mixtes a pour résultat le classement et la division en espèces. Le rapprochement et l'union des deux aspects de la dialectique, ailleurs séparés, en rend la notion bien plus nette. Mais d'abord la notion du mixte se présente sous une forme nouvelle ; tout mixte, digne de ce nom, n'est pas une fusion arbitraire, mais une combinaison bien fixée de deux éléments : d'un élément indéterminé ou illimité, et d'une limite ou détermination fixe. L'indéterminé est un couple d'opposés tel que chacun d'eux

(1) *Premiers Analytiques*, I, 31.

ne soit défini qu'en rapport avec l'autre, c'est-à-dire soit en lui-même tout à fait indéfini ; tels sont *plus grand et plus petit*, *plus aigu et plus grave*, *plus chaud et plus froid* ; termes purement relatifs et perpétuellement fluents, puisque ce qui est plus grand qu'une chose est en même temps plus petit qu'une autre. La limite ou détermination, c'est un rapport numérique fixe, tel que le double ou le triple. Le mixte, on le voit aisément, résulte donc de l'introduction d'un rapport fixe dans le couple d'opposés ; ainsi les musiciens démontrent qu'un rapport de un à deux, introduit dans la dyade illimitée de l'aigu et du grave, crée l'octave ; on peut concevoir de même manière qu'un rapport fixe du lent et du rapide crée un mouvement régulier, ou faire sortir les formes d'un rapport fixe de grandeur et de petitesse (1). Cette conception du mixte permet et même implique la division des concepts : la division part d'un illimité tel que la voix avec ses nuances infinies d'aigu ou de grave ; elle y introduit un certain nombre d'intervalles fixes, qui sont les accords, caractérisés par des rapports numériques fixes tels que 1/2, 1/3, etc. La science consistera à connaître le nombre et la nature de ces rapports fixes (18 b).

Cette conception du mixte et de la division n'est plus tout à fait celle du *Sophiste*. D'abord, il n'est plus question d'une division uniformément binaire ; dans le cas le plus parfait tout au moins, celui de la musique, le nombre des termes est déterminé par celui des rapports numériques possibles que sont les accords. Nous en voyons un autre exemple dans le *Timée* (54 a sq.), où la division en quatre éléments dépend du nombre des solides réguliers possibles. Il y a plus : le mélange d'un genre avec un autre dans le *Sophiste* vient de sa nature même ; l'être, pour être ce qu'il est, doit participer au même et à l'autre ; il y a là comme le rudiment d'un rapport de nécessité logique. Au contraire, l'illimité et la limite ne s'appellent pas et ne

(1) *Philèbe*, 23 c-27 c ; surtout 23 d ; 26 ad.

s'impliquent pas ; il faut pour les joindre un quatrième genre d'être, différent d'eux comme du mélange, c'est la cause du mélange (26 e). C'est dire que, à la liaison logiquement nécessaire vers laquelle inclinait le *Sophiste*, se substituent maintenant des considérations d'harmonie, de convenance, de beauté et de bonté. L'idée du Bien, qui dominait la dialectique dans la *République* et qui s'était effacée dans les dialogues intermédiaires reprend ici, en même temps que les mathématiques, un rôle de premier plan. Et, ne pouvant définir le Bien dans son unité, il y substitue au moins un équivalent fait de trois termes, la beauté, la symétrie et la vérité (65 a). Il ne fait ainsi que poser les trois conditions primordiales auxquelles doit répondre tout mélange ; ces trois termes expriment chacun, sous un aspect différent, ce qu'il appelait dans la *République* l'inconditionné, le Bien, à quoi cesse l'explication.

XII. — Le problème cosmologique

La notion du mixte qui possède beauté, proportion et vérité fut le véritable stimulant des dernières études de Platon ; elle lui permit de revenir au problème de l'explication des choses sensibles par les idées, problème qu'il avait sans doute abandonné devant les difficultés qu'expose le *Parménide* sur la participation. C'est là l'objet du *Timée*. Mais, pour bien saisir ce retour d'intérêt vers la physique, il faut bien voir que les choses sensibles ne lui apparaissent plus, comme dans le *Théétète*, comme un flux sans cesse évanouissant, mais comme des parties d'un cosmos qui est lui-même le plus beau des mixtes sensibles, c'est-à-dire un mélange ordonné selon des rapports fixes (1). S'il en est ainsi, le problème de l'explication du monde physique n'offre pas de difficulté qui lui soit inhérente ; il n'est plus qu'un

(1) 26 a ; cf. 30 b, le monde est un vivant doué d'âme et d'intelligence.

cas particulier du problème dialectique en général, qui consiste, d'après le *Philèbe*, à déterminer la manière dont se forment les mixtes. Le problème de la participation est donc résolu.

Le monde est né d'un passage du désordre à l'ordre sous l'action d'un démiurge (30a). L'état de désordre antérieur à cette action est essentiellement le domaine de la « nécessité », d'une nécessité brutale, cause errante, qui n'est assujettie à aucune considération de fin (47 e-48 a). Mais ce désordre et cette nécessité ne signifient nullement une radicale inintelligibilité ; c'est une sorte de nécessité mécanique analogue à celle qu'acceptait Démocrite, mais où Platon introduit, sinon la bonté du démiurge, au moins une certaine part d'intelligililité géométrique. La doctrine des atomes et la doctrine des éléments y paraissent, mais pénétrées d'esprit géométrique ; les éléments y sont composés de corpuscules, et les corpuscules d'un élément donné sont distincts les uns des autres non point par leurs qualités, mais par leur forme géométrique ; les corpuscules élémentaires de chaque sorte ont la forme d'un des quatre polyèdres réguliers, cube, icosaèdre, octaèdre, tétraèdre correspondant respectivement à la terre, à l'eau, à l'air et au feu. L'ingéniosité mathématique de Platon, guidé par les récentes découvertes de Théétète en stéréométrie, n'a nullement de peine à démontrer que les faces du cube peuvent se composer de quatre triangles rectangles et isocèles, et que les faces de chaque autre polyèdre qui sont des triangles équilatéraux peuvent toutes se composer de six triangles rectangles, dont l'hypoténuse est double du petit côté de l'angle droit. Les transmutations des éléments les uns dans les autres deviennent parfaitement intelligibles (en laissant de côté la terre), quand on aura démontré qu'un corpuscule d'eau contient autant de triangles que deux corpuscules d'air, plus un de feu, et qu'un corpuscule d'air en contient autant que deux corpuscules de feu (53 c-57 c). Voilà la raison au sein même de la nécessité. La nécessité brute apparaît dans la disposition de ces corpuscules, qui dépend de la manière dont ils réagissent

aux secousses désordonnées du réceptacle ou espace dans lesquels ils sont ; ils tendent, comme les substances secouées dans un crible, à se réunir selon leurs ressemblances et leurs affinités (57 bc). La source de la nécessité est donc non pas dans les éléments, mais dans cette nature ambiguë, « ce concept bâtard, à peine croyable » du réceptacle (52 b). Ce réceptacle paraît bien être un de ces termes indéterminés, dont le *Philèbe* nous a fourni des exemples ; d'une manière précise, c'est à la fois l'indéterminé géométrique en ce sens qu'il n'a aucune détermination de grandeur et de petitesse et qu'il les a toutes (50 cd) et l'indéterminé mécanique, en ce sens que son mouvement, sa lenteur et sa vitesse, n'ont aucune uniformité (52 e). C'est ce réceptacle que les triangles élémentaires d'abord, puis les polyèdres qui en sont issus commencent à déterminer en y introduisant des rapports fixes de grandeur et de petitesse (53 c). C'est en lui que l'intelligence du démiurge va introduire d'autres déterminations, et en particulier des déterminations mécaniques.

Car le créateur ou démiurge est avant tout le créateur de l'âme du monde (34 c.d), et l'âme est principe de mouvement (*Phèdre*, 245 c ; *Lois*, 894 d), non pas au sens de force mécanique brutale comme est le réceptacle, mais principe de ce qu'il y a de régulier et de fixe dans le mouvement. L'âme du monde est antérieure au corps qu'elle est destinée à animer et qui est logé en elle ; mais elle est elle-même un mixte où se dessinent en quelque sorte toutes les relations arithmétiques ou géométriques qui se réaliseront dans le monde. Tout mixte est composé d'une limite et d'un illimité ; il ne se distingue d'un autre que par l'aspect que présentent les deux termes ; la limite et l'illimité dont l'âme est composée sont l'essence indivisible, et l'essence divisible dans les corps (35 a) ; toute détermination numérique et géométrique exige en effet deux termes de ce genre ; nous apprenons par Aristote que, selon l'enseignement oral de Platon, les nombres naissent de l'action de l'Un sur la dyade

indéfinie du grand et du petit (1) ; tout nombre, toute forme sont le résultat d'une détermination de ce qui était d'abord indéterminé. Le mixte de ces deux essences une fois produit, le démiurge y mélange encore le même et l'autre, c'est-à-dire deux termes qui sont aussi entre eux comme la limite et l'illimité du *Philèbe*. Platon a soin de nous dire que l'autre n'entre dans le mélange que par force ; il reste, on va le voir, principe d'indétermination. L'âme est donc faite de trois choses : un mélange des deux substances, divisible et indivisible, du même et de l'autre. Le mixte est maintenant divisé selon certains nombres déterminés comme termes de deux progressions géométriques 1, 2, 4, 8 ; 1, 3, 9, 27, entre lesquels on insère des moyens proportionnels. Puis il est divisé en deux branches qui se croisent à angle aigu et se recourbent ensuite en cercle ayant même centre, un des cercles étant incliné sur l'autre, comme l'écliptique sur l'équateur ; le cercle du même, animé d'un mouvement vers la droite, c'est à-dire d'orient en occident, reste unique ; le cercle de l'autre animé d'un mouvement vers la gauche, c'est-à-dire d'occident en orient, est divisé en sept. On voit assez que, sous le nom d'âme du monde, Platon s'efforce de montrer comment on arrive à une sorte de construction rationnelle du système astronomique tel qu'il le concevait et dont les principes étaient qu'il n'y avait que des mouvements circulaires, que les mouvements étaient uniformes, et que l'irrégularité apparente du mouvement des sept planètes s'expliquait parce qu'elles étaient animées, outre le mouvement diurne, d'un mouvement propre en sens contraire. L'âme n'est qu'un dessin schématique du système astronomique (35 a-36 d).

Le *Timée* est un récit, un mythe ; le pythagoricien Timée y raconte comment se sont formés les divers mixtes, âme du monde, monde, corpuscules élémentaires, sans vouloir atteindre mieux qu'à des conjectures vraisemblables (29 c-e) ; ton dont la modestie.

(1) *Métaphysique*, M. 7, 1081 a 14-15.

inspirée de Parménide, tranche avec le dogmatisme ionien. Il est clair, au surplus, que, dans l'emploi physique des schèmes mathématiques, il est guidé par des considérations d'harmonie et de beauté ; la seule raison de la formation du monde, c'est que le démiurge « était bon » (29 e) ; le Bien reste l'inconditionné à quoi se rattache toute preuve. La forme sphérique du monde, le fait qu'il est unique, viennent de ce qu'il s'efforce d'imiter la perfection du modèle (32 b ; 31 a b). Le temps, divisé en périodes régulières, jours, mois, années, qui est lié à l'existence des révolutions célestes, imite autant que possible l'éternité du modèle par son retour incessant sur lui-même (37 d). Dans le détail de la physiologie qu'il nous expose à la fin de l'œuvre, Platon est aussi éperdument finaliste que le seront les stoïciens ; le Xe livre des *Lois* affirme aussi avec force que la providence divine n'est pas seulement générale, mais pénètre jusqu'aux moindres détails de la structure de l'univers (903 bc). C'est parce que la théorie du monde est avant tout le récit de l'œuvre providentielle, qu'elle garde son caractère arbitraire et intuitif. L'esprit humain ne peut que soupçonner les intentions du démiurge, il n'en est jamais sûr (29 e-30 a). De plus, le démiurge en pliant la nécessité à l'intelligence (47 e-48 a), en s'efforçant de la faire obéir, rencontre des résistances qui vont croissant ; si le premier mixte, le corps du monde, est fait si harmonieusement qu'il est impérissable quoique engendré (41 a b), les mixtes partiels, faits par les dieux imitateurs du démiurge, les corps des animaux, sont sujets à la mort (41 cd ; 43 a) ; la série des mixtes va en perfection décroissante, et leur conservation est de moins en moins assurée.

Par un paradoxe apparent, l'arbitraire s'introduit dans la science des choses physiques dans la mesure où s'y introduisent les mathématiques : l'arbitraire, mais en même temps une liberté de regard, qui, détachant l'esprit des illusions de l'observation immédiate, lui permet un jeu d'hypothèses fécond. C'est par exemple grâce à cette liberté d'esprit que Platon a pu peut-être

indiquer en passant l'explication du mouvement diurne par la rotation de la terre autour de son axe (1).

XIII. — L'enseignement oral de Platon

Les dialogues ne nous font pas connaître tout Platon. Aristote (2) nous a heureusemenet conservé quelque chose de son enseignement oral, bien qu'il soit souvent difficile de démêler la pensée de Platon, dans cet exposé fait avec une intention critique, et souvent mélangé avec les thèses des successeurs de Platon à l'Académie. Il en résulte pourtant que, à la fin de sa vie, Platon a conçu les idées comme des nombres, mais comme des nombres différents de ceux qu'emploie le mathématicien. Que sont les nombres idéaux ? Pourquoi Platon les a-t-il substitués ou tout au moins superposés aux idées ? Et d'abord, comment se distinguent-t-ils des nombres mathématiques ? Les nombres mathématiques sont ceux qui sont formés d'unités toutes égales entre elles, et qui résultent de l'addition de ces unités. Or, nous voyons, dans le *Philèbe* et dans le *Timée*, que Platon a une prédilection manifeste pour la génération des nombres qui se fait autrement que par l'addition, et, spécialement, pour celle qui se fait par les progressions ou par l'insertion des trois espèces de moyennes proportionnelles, arithmétique, géométrique ou harmonique (3) : son attention tend à se porter sur les rapports numériques plutôt que sur les nombres mêmes. La musique pythagoricienne lui fait voir l'essence des choses dans des rapports numériques, encore plus que dans les nombres. La théorie des nombres idéaux semblent bien être une tentative pour trouver les types de rapport les plus géné-

(1) Telle était, dès l'antiquité, l'interprétation du mot εἱλλομένην par Plutarque ; (*Questions platoniciennes*, qu. VIII) ; mais cette interprétation n'est pas certaine, et le sens peut s'accommoder de l'immobilité de la terre.
(2) *Métaphysique*, M. 7 et 8.
(3) *Timée*, 31 c sq.

raux. Ces nombres, nous dit Aristote, ne résultent pas de l'addition, puisque leurs unités ne peuvent s'additionner, mais de l'union de deux principes, l'Un et la dyade indéfinie du grand et du petit (1). Cette dyade n'est autre chose que le rapport pleinement indéterminé et fluent dont le *Philèbe* (24 c-25 a) nous donnait des exemples. Quant à l'Un, on sait, d'après une tradition célèbre, que Platon l'identifiait au Bien (2) ; or la fonction du Bien, d'après le *Philèbe*, est d'introduire des rapports fixes entre les choses, ce qui est possible par la mesure. L'Un d'Aristote et le Bien de la leçon de Platon paraissent identiques à la *mesure*, que le *Politique* considère comme le point de départ de la dialectique. L'Un, c'est ce qui permet de mesurer, et c'est le terme inconditionné au delà duquel on ne remonte pas. C'est ainsi, d'après Aristote, que le grand et le petit, d'inégaux qu'ils sont, peuvent être égalisés par l'application de l'Un, et ainsi on obtiendra la dyade idéale, composée des deux termes du rapport, non pas en ajoutant une unité à une autre, mais en égalant le rapport indéterminé à l'unité. Sans poursuivre le mode compliqué de production des nombres idéaux, que Platon suit jusqu'à la décade idéale, on voit par l'exemple de la dyade idéale que les nombres idéaux sont avant tout des rapports fixes. Il est assez naturel de penser que ces nombres idéaux sont principe du modèle éternel du monde dont il nous est parlé dans le *Timée* (28 b), comme l'âme faite de schèmes géométriques combinées selon certains rapports numériques est principe du monde sensible. Le Vivant en soi (30 a) paraît désigner la réalité intelligible tout entière qui comprendrait au-dessous des nombres idéaux, les espèces intelligibles, comme le monde, vivant, animé et intelligent, comprend au-dessous de l'âme, le corps. Il reste en tout cas certain que Platon orientait ses recherches vers les lois de combinaison des mixtes.

(1) M. 7, 1081 a, 14.
(2) D'après Aristoxène (contemporain d'Aristote), dans ses *Eléments d'Harmonie*, II, p. 30, éd. Meibom.

XIV. — Philosophie et politique

C'est seulement par abstraction que l'on peut séparer la politique de Platon de sa philosophie. Ses plus grandes œuvres sont du même coup des œuvres philosophiques et politiques . le *Gorgias*, où il montre les dangers d'une politique non fondée en raison, la *République*, où la philosophie est utilisée comme le seul moyen d'arriver à une politique viable. La trilogie *Sophiste*, *Politique* et *Philosophe* (1), dont le dernier dialogue est resté en projet, tendait sans doute à montrer les capacités politiques du philosophe. La trilogie *Timée*, *Critias*, *Hermocrate*, dont Platon n'a écrit que le premier dialogue et le début du deuxième, devait, après la formation du monde, décrite dans le *Timée*, traiter des révolutions des cités, de leur ruine et de leur rétablissement. Les *Lois* enfin sont un véritable manuel du législateur. Il n'est pas plus légitime de séparer la philosophie de la politique chez Platon que chez un Auguste Comte. Comment oublier que l'élan vers la philosophie lui vient de Socrate, qui insiste avec une telle force dans l'*Apologie* sur sa mission sociale ?

Platon, comme Socrate, croit fermement à la mission sociale du philosophe. Après avoir dépeint, dans la *République*, le régime de la cité idéale, il se demande à quelle condition un régime approchant pourra passer dans les faits ; il suffirait d'un seul changement « mais qui n'est point petit, ni facile, quoiqu'il soit possible..., c'est que les philosophes soient rois dans les cités, ou que les rois et les dynastes soient de bons philosophes, c'est que autorité politique et philosophie coïncident » (473 b). Il faut donner à cette exigence un sens tout à fait pratique ; c'est au moment même où Platon passe de la théorie à la pratique qu'il fait intervenir l'autorité politique du philosophe. Platon ne se lasse pas d'insister sur le rôle actif qui

(1) Cf. l'indication du plan d'ensemble, *Sophiste*, 217 a.

convient au philosophe : il faut le forcer à descendre de la contemplation des choses intelligibles pour s'occuper des affaires de la cité (519 d) ; il faut aussi préparer à cette réforme l'opinion du vulgaire, porté, à cause même des vices du gouvernement, à considérer la philosophie comme inutile à la cité (500 b). La philosophie procédera sur la cité comme le peintre sur la muraille qu'il orne ; il la nettoiera d'abord soigneusement, puis il y dessinera la forme de la cité, en comparant à chaque instant son dessin au modèle du juste qu'il est capable de contempler (501 a).

Comment Platon est-il arrivé à cette vue célèbre, qui paraît être l'utopie sociale par excellence ? D'où vient cette idée d'une reconstruction rationnelle de la cité ? Quelle en est la signification exacte ?

XV. — La justice et la tempérance

Avant de se présenter, dans la *République*, comme réformateur de la cité, Platon paraît avoir réfléchi sur la justice plutôt en moraliste, à la manière de Socrate, qu'en réformateur politique. Il a montré que l'homme devait être juste, c'est-à-dire respectueux des lois, pour être heureux, avant de prouver que le philosophe pouvait seul concevoir et réaliser les justes lois. Il est moraliste avant d'être politique, contrairement aux jeunes ambitieux d'Athènes, immortalisés dans le Calliclès du *Gorgias*, qui s'adonnent sans préparation à la politique. De cette morale platonicienne, les deux pôles, pour ainsi dire sont dans le *Gorgias* qui soutient la justice contre le banditisme politique, et dans le *Phédon*, pour qui la vie philosophique consiste à se purifier du corps.

Voyons d'abord le premier des deux thèmes. Dans le *Criton*, Socrate était représenté comme respectueux des lois jusqu'à en mourir ; et l'on connaît la célèbre prosopopée, où les lois

d'Athènes montrent à Socrate tout ce qu'il leur doit (50 a) ; Platon a le sentiment très vif que d'elles dépendent non seulement la sécurité, mais toute culture morale. Mais les lois, objecte Calliclès, ne sont-elles pas de simples conventions que les hommes du vulgaire ont faites entre eux pour se défendre contre l'avidité des puissants ? La justice naturelle consiste dans des rapports de force, et le plus fort doit posséder l'autorité (*Gorgias*, 482 c-484 c). Qu'est-ce donc que cette force, dont parle Calliclès ? Est-ce la force physique pure et simple ? Alors elle appartient au peuple, s'il a la force d'imposer les lois (488 be). C'est donc la force, accompagnée de sagesse et d'habileté, ou, plus précisément, de la connaissance raisonnée de la politique et du courage pour réaliser ses desseins (491 ad). Mais le courage, qui donne de l'autorité sur les choses, implique cette forme intérieure de courage, cette autorité sur soi-même, qui est la tempérance. Car le bien n'est pas identique au plaisir, et, s'il faut choisir entre les plaisirs ceux qui sont utiles, bons et sains, on n'y arrive que grâce à la tempérance qui introduit un certain ordre dans le corps et dans l'âme, en élaguant les désirs contraires à cet ordre (504 c-505 b). Ce développement sur la tempérance, ou vertu de l'ordre, parent de l'égalité géométrique, est le point culminant du *Gorgias* (508 a) ; en cette vertu, qu'il avait déjà cherché à définir dans le *Charmide*, il trouve ici le fondement de toutes les autres, de la piété, de la justice, du bonheur. La tempérance est l'activité réglée par l'ordre et s'oppose directement à l'activité brutale et sans frein de Calliclès. Platon entrevoit ici une vérité, qui fait ainsi le fond de sa philosophie, et qu'il développera avec force dans sa vieillesse (1), c'est que cette activité qu'on appelle l'art, qui choisit et agit selon des règles, est antérieure à cette prétendue nature désordonnée et déréglée que veut suivre Calliclès. Le primat de l'art, au cœur même des choses naturelles et de l'ordre du monde, est un postulat de

(1) *Lois*, X, 889 e

toute la politique comme de toute la philosophie de Platon. L'ordre n'est pas une conquête humaine sur les forces déréglées ; il est plutôt le fond du réel, qui nous est révélé par une intuition intellectuelle.

Si la tempérance, avec la technique qui discerne et ordonne, est la vertu fondamentale, l'ascétisme du *Phédon* et le gouvernement des philosophes dans la *République* seront deux aspects inséparables de cette vertu ; si elle ne paraît pas occuper dans ces deux dialogues la place centrale qu'elle a dans le *Gorgias*, l'idée qui l'inspire, celle de la valeur supérieure et dominatrice de l'intelligence, reste le point de départ. Dans le *Phédon* (82 e sq) la recherche de la vérité s'accompagne de l'abstinence des plaisirs : l'âme est fixée au corps par le désir, et elle est forcée de regarder à travers le corps où elle est comme en prison ; mais la philosophie lui enseigne que la vision et les autres sensations sont pleines d'erreurs ; elle lui apprend à ne croire qu'à elle-même et à ses pensées propres ; ainsi elle détache l'âme du corps, et fait qu'elle s'abstient autant que possible des plaisirs, des désirs et des peines. La véritable vertu consiste à s'affranchir de toutes les affections ; aussi bien que la tempérance, la justice, le courage et la prudence sont des purifications (69 a).

Mais d'autre part, la tempérance est aussi une vertu qui prescrit l'ordre ; elle n'a pas moins d'importance comme technique positive que comme règle d'ascétisme. La conclusion du *Gorgias* est, à cet égard, significative, et elle annonce la *République* ; les hommes ne seront améliorés que grâce à une technique scientifique que n'ont jamais possédée ni les illustres politiques d'Athènes ni les sophistes qui viennent y instruire la jeunesse (513 c-515 d). En définitive, la justice paraît être maintenant, non plus comme dans le *Criton*, la simple obéissance de l'individu aux lois de son pays, mais bien l'exigence d'une réforme politique complète, sous la conduite des philosophes.

XVI. — Le problème politique

C'est à partir de ce moment que l'élan est donné à la pensée politique, qui se subordonne et la morale et la psychologie. Mais elle n'est plus dans la situation de la dialectique qui, elle, ne quitte pas le monde des idées; elle se brise au contraire sans cesse contre les faits. Platon, répétons-le, veut être non pas un utopiste, mais un réformateur; comme réformateur, il doit tenir compte de la nature des hommes et de la nature des choses, telles qu'elles sont données.

Ce qu'il y a d'étrange chez ce réformateur, c'est qu'il est tout au contraire des sophistes bien loin de croire au progrès. Il a beaucoup médité sur l'histoire et l'évolution des sociétés, comme sur l'histoire des âmes individuelles, mêlant d'ailleurs à l'observation psychologique précise le mythe et la légende ; mais l'observation comme le mythe met toujours en lumière cette double conclusion que la part de justice et de vertu qu'il y a en un individu ou en une société dépend surtout des conditions extérieures, d'une heureuse chance, et que, s'il y a des changements dans les sociétés, le changement a toujours lieu vers le pire ou au mieux selon un rythme cyclique qui fait repasser la société par les mêmes étapes. La législation, fût-ce celle d'un philosophe, a pour but de se servir le mieux possible des conditions de fait qu'il trouve devant lui, et aussi, d'arrêter ou d'entraver les changements, de donner à la société la plus grande stabilité possible. Jamais, au contraire, on ne voit, chez Platon, l'idée d'une réforme positive, d'une véritable invention sociale; il s'agit toujours chez lui de maintenir et de conserver, ou bien d'élaguer et de supprimer ; il est bien significatif, le mythe qui raconte que les hommes n'ont évité la décadence complète que parce que des dieux leur ont fait connaître le feu, appris les arts, et donné les graines du blé (*Politique*, 274 e) ; l'initiative des hommes n'aurait pu les mener jusque là.

Le but de la réforme du philosophe ne peut être alors que d'imiter autant qu'il est possible l'état de société le plus parfait, dont il possède l'idée, de prendre en quelque sorte la société au niveau où elle existe actuellement pour l'empêcher de tomber plus bas (*Lois*, IV 713 e) ; mais jamais il ne s'agit de promouvoir un progrès véritable. Si une société présente les conditions requises pour que s'y appliquent les efforts du philosophe, c'est par chance, par une série de circonstances indépendantes de toute volonté humaine, grâce, par exemple, à la faveur du climat et du sol (704 a sq.), que l'on fasse d'ailleurs de cette chance l'effet d'un hasard ou de la providence divine.

De là le caractère positif et réaliste, conservateur même parfois, de la politique platonicienne ; de là, son goût, croissant avec l'âge, pour l'histoire et les antiques traditions (1) ; de là, sa condamnation de toute la politique d'expansion qui avait fait la grandeur d'Athènes, mais aussi bouleversé les mœurs (2). Il est resté attaché uniquement à la forme traditionnelle de la cité grecque. Il est bien entendu, par exemple, que dans la *République*, c'est une cité grecque qu'il a à administrer (470 e). Si plus tard, dans le *Politique* (262 cd), il a jugé ridicule la division de l'humanité en Grecs et Barbares, il n'en est pas moins vrai qu'il veut avant tout fortifier l'hellénisme, ramener la paix entre les cités et faire cesser les pratiques de pillage et de réduction à l'esclavage qui accompagnaient les victoires d'une cité sur une autre (3).

XVII. — Justice sociale

L'essentiel de la justice sociale, chez Platon, c'est de faire l'unité de la société (*République*, IV 423 d). La justice dans les cités imite, autant qu'il est possible, les essences idéales « bien ran-

(1) Prologue du *Timée* et *Critias*.
(2) *Gorgias*, 508 e-519 b.
(3) *République*, V, 469 b sq.

gées, gardant toujours le même rapport, sans se faire mutuellement aucun tort, disposées par ordre et selon la raison » (VI, 500 c) La cité juste nous donne un de cés exemples de multiplicité bien ordonnée, de ces mixtes, dont c'est l'affaire du dialecticien de découvrir la nature. C'est lorsque l'on saura ce qu'est ce mixte, que l'on pourra déterminer ce qu'est l'âme juste, la justice dans l'âme étant une ordonnance de ses parties, en tout analogue à l'ordonnance des parties de la société, qui constitue la justice sociale. La *République* se distingue des écrits politiques suivants de Platon, en ce qu'elle insiste davantage sur les conditions de cette unité. Il présente sa recherche sous la forme d'une histoire de la société, exactement comme dans le *Timée*, les conditions de la stabilité du monde se découvrent dans l'histoire de la formation du monde par un démiurge; et il arrive que, dans cette histoire, sa vue s'étend bien au delà de la réforme d'une cité grecque, jusqu'aux conditions fondamentales de tout agrégat humain (1).

La cité naît du besoin et de la découverte du moyen rationnel pour la satisfaire. Ce moyen, c'est la division du travail. Il y a cité, dès qu'il y a réunion de quatre ou cinq personnes qui conviennent de satisfaire chacune un des besoins élémentaires de tous les autres, en nourriture, en vêtement et en logement; le laboureur qui produit la nourriture de tous, aura en revanche son abri et son vêtement faits par les autres. Chacun, spécialisé dans son métier, produira plus et mieux. La cité, sous sa forme élémentaire, n'est donc pas une réunion d'êtres égaux et semblables, mais au contraire d'êtres inégaux et dissemblables ; elle le restera sous ses plus hautes formes, et c'est ce qui garantira la solidarité de ses parties et son unité (370 ab). Les fonctions deviendront plus compliquées, à mesure que la masse de la cité s'accroît et que les besoins se multiplient; à côté du laboureur, par exemple, il y aura un fabricant spécial de char-

(1) 369 b, sur la division du travail.

rues et d'outils agricoles (370 c); à côté des producteurs se créera la classe de ceux qui font les échanges, des commerçants par terre et par mer (371 ab). Mais le principe reste toujours le même. Il reste le même encore, lorsque, dans la cité arrivée à son achèvement, les fonctions se groupent en un petit nombre de classes, la classe des artisans qui s'occupent de satisfaire les besoins matériels, la classe des soldats qui défendent la cité contre ses voisines (373 c), la classe des « gardiens » qui sont chargés de faire observer les lois. Ces trois classes représentent les trois fonctions essentielles de toute cité, production, défense, administration intérieure (434 c).

Comment ces fonctions seront-elles le mieux remplies, c'est là pour Platon l'unique problème social. Il ne peut être question en effet d'utiliser les ressources de la cité pour le bonheur d'un individu ou d'une classe. « Nous fondons la cité, répond Socrate à Adimante qui lui reproche la vie trop dure qu'il fait mener aux « gardiens », non pour qu'une classe ait un bonheur supérieur, mais pour que la cité entière soit heureuse. » L'individu qui fait partie de la cité est fait pour accomplir sa fonction sociale, et non pour autre chose. C'est en quoi consiste la justice ; être juste, c'est accomplir sa fonction propre (434 c).

XVIII. — Nature et société

Ici se présente à Platon une question redoutable. Les besoins de la société idéale doivent compter avec la nature. En effet, l'exercice de chaque fonction sociale suppose non seulement une éducation acquise, mais encore des aptitudes naturelles. L'amour du gain chez l'artisan, la passion généreuse nécessaire chez le soldat, la prudence et la réflexion chez le gardien de la cité ont pour fond un caractère inné qu'aucune forme sociale

(1) 419 b ; comparer 465 e sq.

ne pourrait produire (455 b). Il y a plus : les proportions diverses dans lesquelles ces caractères existent, dépendent de la nature du milieu géographique. « Une région, dira-t-il à la fin de sa vie, n'est pas propre à l'égal d'une autre à rendre les hommes meilleurs ou pires » (1). L'étude des nombres qui, chez certains, mène jusqu'à la philosophie et à la dialectique, produira, chez les Égyptiens, les Phéniciens et chez tant d'autres peuples, la fourberie et non la science.

Cette nature, Platon y attache une importance extrême : en particulier, lorsqu'il vient à parler des véritables chefs de la cité, des philosophes, il ne se lasse pas de recommander de choisir, selon leurs aptitudes naturelles, ceux qui seront capables de recevoir l'enseignement de la dialectique ; et il fait une liste très détaillée des qualités innées indispensables : amour de la vérité et facilité à apprendre, faiblesse des désirs qui s'opposent à la connaissance, noblesse d'âme et courage, enfin, une mémoire précise et étendue (2) : la réunion de ces qualités est très rare, puisqu'il y a presque incompatibilité entre les qualités qu'on leur demande, notamment entre la subtilité d'un esprit sans cesse actif et la gravité calme, entre l'inertie de l'homme insouciant des périls et le regard aigu qui les pénètre (3) : la noblesse d'un vieil Athénien et la subtilité d'un sophiste, voilà ce que doit réunir la nature philosophique.

Or, entre les exigences de la société idéale et ce que lui fournit la nature, il n'y a pas nécessairement harmonie. Il y a là tout un côté de la réalité qui échappe aux prises de l'art humain ; il n'est pas de penseur qui en ait tenu plus grand compte que Platon. Pour expliquer ce donné ultime, cette réalité des caractères, qui résiste à la raison, et qui pourtant nous fixe à chacun notre destinée, il a fait appel à un mode d'explication qui est lui-même irrationnel, au mythe du choix des vies. Après cette

(1) *Lois*, 747 d.
(2) *République*, 490 c.
(3) 503 b.

vie, les âmes subissent des châtiments ou profitent de récompenses, selon la justice dont elles ont fait preuve ; puis elles se réunissent pour choisir une nouvelle vie : ce choix est pleinement volontaire, et les dieux n'en sont nullement responsables ; mais, une fois fait, il est sanctionné par la nécessité et les Moires, et l'âme n'échappera plus à son sort ; elle passe avant de renaître dans l'eau du Léthé qui lui enlève tout souvenir de son choix ; puis sa nouvelle vie se déroule conformément à ce qu'elle a voulu. On voit, par la place qu'il occupe à la fin de la *République* (617 d-621 b), quelle préoccupation politique trahit ce mythe, bien qu'il n'y soit question que de la destinée individuelle. Il y a, jusqu'à un certain point, conflit entre l'explication mythique qui attribue notre sort à un choix volontaire, et l'explication naturaliste qui rend compte du caractère des hommes par le milieu géographique ; et peut-être est-ce pour unir l'une et l'autre que Platon, dans la dernière forme qu'il ait donnée au mythe, fait appel à l'action de la providence et de la Diké universelle qui organise le monde de manière que chaque âme soit spontanément attirée vers le lieu où elle mérite d'aller (1). Son intention n'en reste pas moins nette : c'est de poser le caractère comme une donnée ultime.

D'autre part, la fixité des caractères est, en une certaine mesure, un garant de fixité sociale, et par conséquent de justice. Aussi l'art social, s'il ne peut les produire à sa guise, doit au moins les empêcher de s'altérer de génération en génération. Ici, et pour donner une certaine prise au législateur, Platon introduit, outre les explications mythique et naturaliste, une explication par l'hérédité, incompatible avec les deux premières ; si l'explication est vraie, les chefs de la cité peuvent, en réglementant habilement les mariages, arriver à maintenir à l'état de pureté les caractères convenables à chaque classe sociale, comme les éleveurs savent maintenir les races pures. (*Répu-*

(1) *Lois*, X, 903 d ; 905 b.

blique, 459 b ; 460 de). Et c'est la négligence dans l'application exacte du règlement des unions qui amènera avec la décadence de l'aristocratie philosophique, celle de la cité tout entière (546 c). Aucun moyen humain, il faut y insister, n'est donné pour rétablir l'état primitif ; chez Platon, les lois ne créent pas ; elles conservent. Il ne compte, pour revenir au point de départ, que sur le cycle qui gouverne le changement, et qui est celui d'un devenir circulaire dont les phases se répètent.

XIX. — L'unité sociale

Si le fondateur de la cité a, à sa disposition, par chance heureuse ou grâce à la providence des dieux, les caractères qu'il faut, il peut alors instituer une cité juste. Il suffit pour cela de réglementer l'activité des citoyens de telle manière que « chacun donne ses soins à une seule fonction, celle à laquelle il est naturellement apte, afin que chacun ayant son occupation propre ne soit pas multiple mais un, et qu'il puisse naître ainsi une cité une et non multiple » (*République*, 423 d). C'est ainsi, par exemple, qu'une réglementation de la richesse sera nécessaire pour fixer l'artisan à son métier ; « un potier devenu riche voudra-t-il encore s'adonner à son métier ? Evidemment non ; il devient alors un mauvais potier » (421 d). Il ne faut pas davantage qu'il soit pauvre, au point de ne pas pouvoir se fournir des outils indispensables. De là résultent aussi les lois si étranges concernant les gardiens de la cité ; tout y est subordonné à la nécessité de maintenir entre eux l'union parfaite. Le plus grand malheur pour la cité, c'est la division ; or, une des plus grandes causes de division, c'est le régime de la séparation des familles, d'où il s'ensuit que chacun a ses peines et ses plaisirs à part. La communauté des femmes, des enfants et des biens, c'est la

(1) Mythe du *Politique*, 269 a sq.

seule manière de lier entre eux les gardiens ; tenus par la règlementation des pouponnières publiques dans l'ignorance des liens naturels de filiation, tous, selon leur âge, auront à l'égard de tous, les sentiments d'un fils ou d'un père (462 a sq. ; 464 d).

Comme d'autre part, la cité tient compte non pas des différences entre les personnes, mais seulement des différences entre leurs aptitudes, comme on définit le citoyen uniquement dans son rapport aux occupations, il s'ensuit qu'il ne faudra pas donner à la femme dans la cité une place différente de celle de l'homme ; au point de vue social, il n'y a entre eux nulle différence ; il y aura des femmes artisans, d'autres qui ont les passions généreuses du défenseur de la cité ; d'autre la sagesse des gardiens (454 b-457 b).

Enfin, si l'on ne considère que les fonctions, et non les sujets qui les accomplissent, la sociologie platonicienne se trouvera être, par une transformation très simple, une psychologie et une morale. Autant il y aura de fonctions dans la cité, autant il y aura de facultés dans l'âme individuelle ; à la fonction de l'artisan correspondent les désirs élémentaires de nourriture ; à celle du soldat, la passion de la colère ; à celle du gardien, l'intelligence réfléchie. Comme chacune de ces fonctions a sa vertu ou son excellence, la tempérance pour l'artisan, le courage pour le soldat, et la prudence pour le gardien, chaque faculté aura la sienne ; et, comme la justice dans la cité consiste pour chacun à faire ce qui lui est propre, la classe supérieure ordonnant et la classe inférieure obéissant, la justice dans l'individu consiste aussi à maintenir chaque partie de l'âme dans son rôle naturel. Ainsi, l'étude de la société nous permet de lire plus facilement dans l'âme de l'individu (453 a ; 443 e sq.).

XX. — Décadence de la cité

Toute la morale, comme toute la politique, consiste donc à fixer ces relations naturelles de la manière la plus solide possible.

Mais l'absolue fixité est impossible ; car « tout ce qui est né est sujet à destruction » (546 a). Une fois dérangée l'harmonie complexe qui faisait l'unité et la justice sociales, il y a une décadence plus ou moins rapide, et, en passant à travers une série régulière de gouvernements qui naissent les uns des autres, la cité aboutit par degrés du gouvernement le plus juste au gouvernement le plus injuste. Il n'y a pas, chez Platon, d'autre évolution naturelle et spontanée que cette décadence. Les livres VIII et IX de la *République*, qui contiennent tant de traits tirés de son expérience politique et psychologique, ne laissent aucun espoir d'arrêter le mouvement, une fois qu'il est déclanché par la négligence des premiers magistrats de la cité (545 d). A l'état d'harmonie succède un état de séparation et de lutte, dont les diverses formes de gouvernement marquent les degrés. Les luttes et dissensions civiles sont d'ailleurs accompagnées d'un état de trouble et de déséquilibre correspondant dans l'âme de chaque citoyen ; à chaque type de société correspond un type psychologique.

A la constitution la meilleure succède d'abord une lutte entre « une race d'or et d'argent » qui veut maintenir la vertu et la tradition, et une « race de fer et d'airain » tout asservie à la recherche du gain ; cette lutte se termine par une sorte de loi agraire où terres et maisons sont distribuées et appropriées ; le régime de la propriété individuelle commence, et, avec lui, l'esclavage des laboureurs. La caste dominante devient celle des guerriers, qui songent peu à l'étude et beaucoup à la gymnastique et à la guerre, ambitieux et jaloux les uns des autres, et prenant peu à peu le goût des richesses (546 d-549 d).

C'est la domination du riche qui caractérise la troisième forme de la cité, que Platon appelle oligarchie. Un certain cens est la condition de l'accès aux magistratures. L'unité précaire du gouvernement précédent se défait à nouveau ; il y a dans la cité deux cités distinctes, celle des pauvres et celle des riches ; indigence d'un côté, luxe de l'autre ; et partout la prépondérance

est donnée non plus à la passion généreuse, comme dans les précédents gouvernements, mais aux désirs inférieurs. Les pauvres que les riches sont obligés d'armer pour défendre la cité, sont d'ailleurs pour eux un souci constant (550 c sq.).

C'est le désir insatiable de richesses qui cause la perte des oligarques ; pour s'enrichir par l'usure, ils favorisent l'intempérance de jeunes gens riches et nobles ; ces jeunes gens réduits à l'indigence, mais gardant toute la fierté de leurs origines, sont les vrais fauteurs de la révolution qui amène à la démocratie : endurcis par la vie qu'ils mènent, ils n'ont pas de peine à vaincre les riches amollis par le luxe. La démocratie, c'est essentiellement la victoire des pauvres ; son mot d'ordre est la liberté ; chacun y mène le genre de vie qui lui plaît ; rien de plus varié, rien de moins unifié qu'une démocratie comme celle d'Athènes, vrai « magasin » de constitutions où le politique peut venir chercher des modèles ; l'homme démocratique s'intéresse à tout, même à la philosophie. De la liberté naît l'égalité, entendons cette « égalité pour les inégaux » qui est due à l'absence d'autorité (557-563).

Le désir insatiable de liberté cause la perte de la démocratie, et change cette forme sociale en son contraire, en tyrannie ; ceux qui président aux destinées de la cité ne peuvent goûter au pouvoir sans en vouloir toujours plus, et sans devenir des tyrans. Le tyran est toute l'antithèse du gardien de la cité idéale ; il est, par excellence, l'individu complètement isolé, qui rompt tout lien avec la société, exilant les bons dont il a peur, vivant au milieu de gardes du corps qu'il s'est donné en affranchissant des esclaves. La dissociation de la cité atteint là son terme ; l'homme tyrannique est celui qui lâche la bride aux passions les plus sauvages, à celles que l'homme bien élevé ne connaît qu'en rêve ; c'est l'individu se prenant comme un absolu, « sans amis, toujours despote ou esclave, mais ignorant la véritable liberté et la véritable amitié » (563 e-574 d).

XXI. — Le mythe du politique

Le danger constant de décadence qui menace les cités, est un moyen indirect de prouver la nécessité du gouvernement des philosophes qui les arrête sur la pente. La vue sociale très pessimiste, qui se dégage de cette sorte de loi de dégradation des cités, n'est pas contre-balancée chez Platon par la croyance que la technique politique pourrait réaliser un progrès en sens inverse. Elle n'est équilibrée que par une croyance non raisonnée, mais tout à fait vivante, à la forme cyclique du devenir ; le devenir, en revenant sur lui-même, ramène à l'état primitif. Mais à cette croyance, Platon n'a nullement donné la forme philosophique et scientifique qu'il donne à la description du fait directement constaté de la décadence des gouvernements. Il lui donne la forme d'un mythe, celui qu'il expose dans le *Politique*, mythe destiné sans doute à mieux faire saisir la place précise et limitée de l'art politique dans une évolution dont l'ensemble échappe pleinement aux prises de l'art rationnel. Platon imagine en effet que, dans l'âge heureux de Cronos, le soleil et les astres allant en sens inverse de leur sens actuel, tout le devenir des êtres était également de sens inverse, c'est-à-dire qu'il allait de la mort à la naissance au lieu d'aller de la naissance à la mort ; c'est dire que la terre produisait spontanément et sans le travail humain tous les fruits utiles à l'homme, et, en général, que chaque être arrivait sans effort à son point de perfection ; nul travail technique, donc nulle union politique ne sont alors nécessaires. Mais lorsque le soleil change le sens de son cours, lorsque, simultanément, les êtres arrivent lentement et difficilement, au milieu d'obstacles de toute sorte à leur achèvement, c'est alors que les techniques de tout genre et notamment la technique sociale sont nécessaires ; la plupart des arts sont des dons que les dieux font aux hommes pour les soutenir dans ces difficultés (268 e-275 b).

De là, la physionomie, assez particulière et nouvelle, que prend l'art social dans le *Politique* ; tout art humain manipule des choses changeantes, diverses, et dès lors, procède moins par règles générales que par des tours de main qui s'adaptent aux circonstances. Il en est de même de l'art politique ; « les dissemblances entre les hommes et entre leurs actions, la complète absence d'immobilité dans les choses humaines se refusent à toute règle simple portant sur tous les cas et valables pour tous les temps » (294 b), aussi bien en matière d'art politique que dans les autres arts. Il s'ensuit que l'homme d'État, le technicien politique est une loi vivante, et qu'il est souverain absolu de la cité, comme le pâtre de son troupeau. Platon arrive ainsi à donner au politique un caractère providentiel et surhumain, germes lointains de la théorie du pouvoir dans l'empire romain et dans la papauté. Ici donc encore, on le voit, aucun espoir, fondé en raison, de progrès naturel, et le mythe substitué régulièrement à la science partout où il est question du retour à un état supérieur au nôtre (293-300).

XXII. — Les lois

Ce sentiment de la relativité et de l'instabilité des choses humaines est particulièrement vif dans les *Lois*, l'œuvre inachevée de la vieillesse de Platon ; elle est remplie de prescriptions de détail, qui indiquent l'intention très nette de réaliser sa réforme, peut-être dans les villes siciliennes qui allaient être restaurées après la mort de Denys. Le problème des *Lois* est, comme celui du *Timée*, un problème du mélange ; on cherche ici quelles proportions rendront la société le plus stable possible, comme on a découvert là-bas celles qui donnaient au cosmos la durée impérissable. Stable et parfait, c'est tout un pour Platon : « Il importe avant tout que les lois soient stables » (797 a). Jusqu'aux jouets des enfants, tout doit rester identique d'une

génération à l'autre ; tout changement est un trouble, qu'il s'agisse de l'organisme ou de la cité ; les lois ne sont l'objet d'un véritable respect que si l'on n'a aucun souvenir d'un temps où les choses auraient été autrement que maintenant ; « et le législateur doit imaginer tous les moyens pour produire cet état de choses dans la cité ».

De ces moyens, certains échappent à sa volonté ; ce sont ceux qui viennent de la nature ; un milieu propice à l'éclosion du caractère, une contrée assez isolée de la mer et des autres cités pour qu'elle n'ait pas de chance d'être contaminée par le commerce et par l'influence des autres, telles sont les heureuses chances qu'on ne doit qu'aux dieux. En revanche, le législateur peut limiter le nombre des citoyens, en choisissant un nombre assez faible, mais tel qu'il soit multiple du plus d'autres nombres possible.

Mais surtout, il est maître du mélange qui produira la constitution la plus stable (691 c sq.). L'histoire nous montre l'exemple d'une constitution qui a résisté au temps : c'est celle de Sparte, qui a observé les règles de la mesure, et s'est gardé de tout excès ; les puissances des deux rois sont tempérées l'une par l'autre ; leur pouvoir est limité par celui du sénat où la puissance modératrice des vieillards s'allie à la force bouillante de la jeunesse ; il est limité également par le pouvoir des éphores. « De cette manière, la royauté, mélangée comme il fallait à d'autres éléments et recevant d'eux la mesure, s'est conservée elle-même et a conservé le reste. Au contraire l'histoire montre la décadence de la constitution perse, cette royauté libérale qui se transforme en tyrannie, et celle de la constitution démocratique d'Athènes où la liberté amène une anarchie sans frein. Donc il y a deux constitutions antithétiques, despotisme et démocratie, « mères de toutes les autres » ; isolées, elles sont mauvaises ; mais leur mélange bien proportionné produit la bonne constitution (693 d).

Qu'est-ce qui empêche la décadence ? (Car toujours, et ici

encore, il est question de frein qui arrête et non d'un progrès positif). Ce qui l'empêchera, c'est l'harmonie entre la sensibilité et l'intelligence qui juge (689 a); la cause de la chute, c'est que l'on prend plaisir à ce que l'on juge mauvais et injuste, et que l'on voit avec peine ce que l'on juge juste; c'est à cause de cette disposition d'esprit, qui est la pire des ignorances, que la cité n'est plus, comme elle doit l'être, « amie d'elle-même » (701 d).

Platon sent bien que la pure intelligence ne suffit pas; il y faut encore l'inclination, et une inclination libre et volontaire. Le législateur doit donc obtenir l'assentiment non par la violence, mais par la persuasion (887 a sq.); de là, l'usage des prologues développant les motifs d'obéir aux lois (719 c-723 b); cette sorte de prédication morale était une nouveauté dans la législation.

Les résultats de cette manière d'assurer la stabilité sociale par une foi enracinée dans les esprits, sont particulièrement nets dans le livre X, qui concerne les croyances religieuses. L'impiété y est traitée avant tout comme un danger social; l'athéisme que Platon combat, c'est celui des sophistes, qui considéraient les dieux comme des inventions humaines (891 b-899 d); les négateurs de la providence qu'il réfute ne sont point des théoriciens, mais des gens qui laissent libre cours à leurs passions parce qu'ils ne croient pas que la justice divine entre dans le détail des affaires humaines (899d-905 d); enfin, la croyance erronée que l'on séduit Dieu par des prières se rattache à toute une série de pratiques cultuelles et rituelles qui impliquent des associations privées périlleuses pour la vie sociale (905 d-907 b) (1). Aussi, s'il faut d'abord essayer de prévenir l'impiété par des arguments rationnels, comme le fait Platon, il faut prévoir de sérieuses pénalités pour ceux qui ne veulent pas se laisser convaincre. Selon les cas, la prison à temps ou la prison perpétuelle éloignent de la cité ces dangereux impies (908 a sq.).

(1) Cf. 909 b sur le danger des associations religieuses indépendantes de la cité.

Le dernier mot de Platon politique est cette sérénité contemplative du sage qui voit les ressorts cachés qui font agir les hommes. « Les choses humaines ne valent pas d'être prises très au sérieux... L'homme est un jouet de Dieu, une machine pour lui » (803 b). Le législateur est avant tout celui qui connaît cette machine et qui sait mener les hommes.

XXIII. — L'Académie au IVe siècle après Platon

L'Académie, après Platon, eut successivement pour chefs, Speusippe, le neveu du maître (348-339), Xénocrate (339-315), Polémon (315-269). L'histoire des doctrines des deux premiers n'est guère connue que par quelques allusions d'Aristote. Elles paraissent avoir été des développements tout à fait libres de certaines suggestions du maître ; il n'existe pas à ce moment d'orthodoxie platonicienne, et c'est même l'occasion d'un vif reproche que les néo-platoniciens firent aux successeurs directs de Platon (1). Aussi le platonisme, miné par les divergences d'école, est ruiné par l'attaque des nouveaux dogmatismes en formation ; Aristote, les Stoïciens et Épicure s'accordent pour le combattre.

Le problème central paraît avoir été pour eux, comme pour Platon vieillissant, celui de la formation des mixtes. Comme dans la *Philèbe*, comme dans le *Timée*, il s'agit d'expliquer les diverses formes de la réalité par l'introduction d'une mesure ou d'un rapport fixe dans une réalité primitivement indéfinie et sans fixité. Mais ce mode d'explication n'est qu'un schème vague qui n'exclut pas les divergences. D'une part, en effet, il vaut avant tout pour expliquer les nombres ; l'Un, déterminant le multiple ou dyade indéfinie du grand et du petit, l'égal déterminant l'inégal ; mais que dire des autres réalités telles que les

(1) Numénius (IIe siècle ap. J.-C.) dans Eusèbe, *Préparation Evangélique*, XIV, 5, 2.

grandeurs mathématiques ou le monde ? Speusippe a pensé que chacune d'elles impliquait un nouveau couple de principes, différent de celui d'où naissent les nombres ; comme le nombre vient de l'union de l'un et du multiple, par exemple, les grandeurs mathématiques naissent du mélange de l'indivisible avec l'espace indéfini ; les réalités des divers degrés ayant dès lors chacune leurs principes spéciaux ne dépendront plus les unes des autres, et l'ensemble des choses, selon l'objection d'Aristote, sera comme une mauvaise tragédie, faite d'épisodes (1). Pourtant, bien qu'introduisant pour chaque degré des couples de principes distincts, Speusippe a dû insister sur l'analogie ou similitude qu'il y avait entre ces couples successifs : par exemple, bien que l'intelligence, principe d'union dans l'âme du monde, ait une nature spéciale absolument distincte de l'un, principe du monde (2), il y a pourtant entre l'un et l'intelligence une analogie de rôle : ce sont des analogies de ce genre que Speusippe recherchait peut-être dans son traité sur les *Semblables*, dont les fragments se rapportent à la classification des êtres vivants.

Il suit également de la doctrine de Speusippe que les premiers degrés de la réalité ne contiennent en rien la richesse et la plénitude des degrés subséquents. Le Bien ou Perfection n'est donc pas au début : de même le germe vivant ne contient nulle des perfections que l'on trouve chez l'animal adulte. Aussi c'est à tort, selon lui, que l'on assimile l'Un, qui est principe, au Bien qui est postérieur (3).

On voit tout ce que Speusippe a sacrifié de la dialectique platonicienne : en supprimant la continuité qui lie par une chaîne déductive les formes de la réalité au principe, il a nié l'existence du bien comme principe, celle des nombres idéaux, celle même des idées ; considérant la série des mixtes, nombres mathématiques, grandeurs mathématiques, âme, il emploie

(1) Aristote, *Métaphysique*, Z, 2, 1028 b 21 ; cf. 1075 b 37 et 1090 b 13.
(2) Diels, *Doxographi graeci*, p. 303 ; il s'oppose en cela à Xénocrate.
(3) Aristote, *Métaphysique*, Λ 7, 1072 b 30 ; cf. 1075 a 36 ; 1092 a 22 ; 1091 a 29.

le schème platonicien pour construire chacun d'eux ; mais il ignore leur liaison.

En contraste parfait avec Speusippe, Xénocrate semble avoir voulu insister sur l'unité et la continuité de la série des formes dans l'être ; il identifie les idées aux nombres idéaux (1), et il retrouve ces nombres dans la série des êtres qui en dépendent, dans les lignes et les surfaces idéales, qu'il démontre être insécables, dans l'âme qu'il définit un nombre qui se meut et ailleurs une combinaison de l'un et du multiple, enfin dans le ciel et toutes les choses sensibles (2). Tandis que Speusippe refuse d'assimiler l'Un au Bien, parce qu'il faudrait identifier au mal son contraire qui est le multiple, Xénocrate n'hésite pas devant cette conclusion ; d'où il suit, si tous les êtres, sauf l'Un, sont des mixtes de l'un et du multiple, que. tous, ils participent au mal. Sa théorie des lignes insécables est celle qui est le mieux connue grâce au traité apocryphe d'Aristote *Sur les lignes insécables* (3) ; la ligne idéale (et le même argument s'applique à la surface et au corps) doit être indivisible, parce qu'elle est antérieure à toutes les autres et parce qu'elle est leur unité de mesure.

Xénocrate a cherché à nier partout l'apparente discontinuité des choses ; Platon avait déjà indiqué dans le *Timée* que tout corps sensible devait se composer des quatre éléments ; cette unité substantielle des diverses régions du monde, si contraire à la doctrine qu'Aristote allait soutenir, Xénocrate la reprend pour son compte, en considérant la solidité de la région terrestre comme imitant celle de la lune et celle du soleil (4).

Les doctrines de Speusippe et de Xénocrate sont donc divergentes ; mais le problème qu'elles résolvent est le même. Aussi les deux disciples se retrouvent-ils d'accord, lorsqu'il s'agit

(1) Aristote, *Métaphysique*, Z, 1028 b 24.
(2) Plutarque, *Création de l'Âme d'après le Timée*, ch. ii ; Cicéron, *Songe de Scipion*, I, 14 ; *Tusculanes*, I, 20.
(3) Aristote, *Métaphysique*, N 1091 b 35.
(4) Plutarque, *Du Visage qui est dans la lune*, ch. xxix.

d'interpréter le *Timée* (1) ; Platon, en découvrant la genèse de l'âme et du monde, n'a pas voulu selon eux décrire un devenir réel ; le monde est éternel ; c'est pour la commodité que Platon suppose qu'il naît, comme le géomètre fait naître par construction des figures, seulement pour mieux dégager les éléments dont elles se composent.

La méthode platonicienne se fixe donc, chez ses successeurs, en une doctrine ; la libre fantaisie des mythes aussi va se terminer en dogmes. Cette transformation se relie au goût très vif que le IVe siècle, même avant l'époque d'Alexandre, marque pour l'Orient. De ce goût témoignaient déjà les titres de certains traités de Démocrite sur l'écriture sacrée des Babyloniens et des Égyptiens, et son admiration pour la sagesse des Orientaux, dont il a peut-être traduit les sentences morales (2). Platon lui-même ou peut-être un de ses élèves immédiats, Philippe d'Oponte, a écrit, comme suite aux *Lois*, l'*Épinomis*, qui contient la première codification, à nous connue, de la théologie astrale chez les Grecs. Les astromones du IVe siècle, en éloignant le ciel de la terre, en distinguant radicalement les choses célestes des météores, en montrant l'uniformité du mouvement des planètes, ont donné un cadre nouveau à cette théologie issue de l'Orient (*Épinomis* 986 e ; 987 b); l'ordre qui règne dans les cieux est la preuve de l'intelligence des astres et de la divinité des âmes qui les animent (*Épinomis*, 982 b) ; le monde se divise en parties hiérarchisées dont chacune porte ses vivants ; entre la terre, séjour du désordre, et le ciel, séjour des dieux visibles (984 d), se trouve l'air, où vivent ces êtres transparents et invisibles que sont les démons ; doués d'une intelligence merveilleuse, de science et de mémoire, ils aiment les bons et haïssent les méchants ; car ils connaissent notre pensée ; ils ne sont d'ailleurs pas impassibles comme les dieux, mais capables de plaisir et

(1) PLUTARQUE, *Création de l'Ame*, ch. III.
(2) DIOGÈNE LAERCE, *Vies*, IX, 49 ; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, I, 16, 69 ; cf. R. EISLER, *Arch. für die Geschichte der Philosophie*, 1917, p 187.

de douleur (984 d-985 b). Xénocrate admettait une hiérarchie théologique tout à fait analogue à celle de l'*Épinomis* : au sommet, les dieux suprêmes qui sont l'unité et la dyade, l'unité qui est mâle, père, roi du ciel, Zeus, intelligence; la dyade, divinité féminine, mère des dieux, âme de l'univers ; au-dessous le ciel et les astres, qui sont les dieux olympiens ; au-dessous encore les démons invisibles, sublunaires qui pénètrent dans les éléments (1). On voit l'union décisive qui s'établit alors entre l'image rationnelle du cosmos et les vieilles représentations mythiques et théologiques ; les démons en qui et par qui se réalisent le lien et l'unité du monde, occupent naturellement la place centrale dans cette religion cosmique, dont on verra l'extraordinaire développement dans le stoïcisme et le néo-platonisme.

Mais Speusippe et Xénocrate semblent s'être surtout occupés de morale ; neuf des trente-deux ouvrages de Speusippe, dont Diogène (IV, 4) a conservé les titres, et vingt-neuf des soixante ouvrages de Xénocrate (IV, 11) se réfèrent expressément à la morale ; leur successeur Polémon est surtout connu comme moraliste et son contemporain Crantor écrit un petit traité *Sur le Deuil*, que Panétius le Stoïcien, deux siècles plus tard, recommandait d'apprendre (2). Deux traits caractérisent cette doctrine morale, d'ailleurs fort mal connue : d'abord un certain naturalisme ; il y a des tendances naturelles primitives qui nous portent vers l'intégrité du corps, la santé, l'activité intellectuelle ; la fin des biens consiste, selon Speusippe, à atteindre la perfection dans les choses conformes à la nature, et, selon Polémon, à « vivre selon la nature, c'est-à-dire à jouir des dons naturels primitifs en y joignant la vertu (3) ». Le second trait, qui dérive de la *République*, est la prescription qui commande de régler et de discipliner les sentiments plutôt que de les sup-

(1) Diels, *Doxographi graeci*, f. 304.
(2) Cicéron, *Premiers Académiques*, II, § 135.
(3) Clément d'Alexandrie, *Stromates*, 418 d et Cicéron, *Des Fins*, II, 11, § 33.

primer ; cette *métriopathie*, conseillée par Crantor dans le chagrin d'un deuil, contraste avec la sauvage impassibilité, prêchée par les nouvelles sectes d'alors (1) ; elle restera le ton de ces écrits de circonstances, les *Consolations*, qui vont devenir si nombreux dans les siècles suivants ; certains thèmes (par exemple l'argument que la mort n'est pas à craindre, soit qu'elle soit l'anéantissement, soit que l'âme passe après dans un lieu meilleur), qui se retrouvent dans tous ces écrits, remontent jusqu'à l'*Apologie* de Platon (40 c), d'où elles durent passer, par Crantor, à tous ses imitateurs (2). Sous cet aspect, l'Académie a un rôle non sans importance dans le mouvement de prédication morale, toute humaine et indépendante des doctrines, que nous verrons se développer au IIIe siècle, et qui dominera plus ou moins les divergences des sectes.

BIBLIOGRAPHIE

ŒUVRES

Texte : Ed. J. Burnet, dans Scriptorum classicorum Bibliotheca Oxoniensis, 5 volumes.
Traduction : Œuvres complètes par V. Cousin (12 vol. 1822-1840), Saisset et Chauvet (10 vol., 1869).
Texte et traduction : *Timée*, par Th.-H. Martin, 2 vol., 1841. *Œuvres complètes* (en cours de publication) dans la collection Guillaume Budé ; ont paru tomes I, II, III et VIII.

ÉTUDES GÉNÉRALES

A. Fouillée, *La Philosophie de Platon*, Paris, 1869 ; 2e édit., 1888-89.
H. Raeder, *Platons philosophische Entwickelung*, Leipzig, 1905.
Wilamowitz-Moellendorf, *Platon*, 2 vol., Berlin, 1919.
P.-E. More, *Platonism*, Princeton, 1917.

(1) Cité par Plutarque, *Consolation à Apollonius*, III.
(2) Gercke, *De Consolationibus* ; cf. Cicéron, *Tusculanes*, I, 49, 117-118.

W. Pater, *Platon and Platonism*, Londres, 1909 (traduction française, Paris, 1923).
C. Piat, *Platon*, Paris, 1907.
A. E. Taylor, *Plato : The man and his work*, New-York, 1927.
C. Ritter, *Plato, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, vol. 1, Munich, 1910.
Diès, *Platon*, Paris, 1930.

ÉTUDES SPÉCIALES

Ch. Huit, *La Vie et l'Œuvre de Platon*, Paris, 1893.
J. Chevalier, *La Notion du nécessaire chez Aristote*, Lyon, 1914 (p. 191-222 ; résumé des travaux sur la chronologie des dialogues de Platon).
I. et II. — V. Brochard, *Les Mythes de Platon*. (Études de philosophie ancienne et moderne, 1912, p. 46).
P. Frutiger, *Les Mythes de Platon*, Paris, 1930.
Diès, *La Transposition platonicienne*. (Annales de l'Institut de Louvain, II, 1913, p. 267.)
IV. — Milhaud, *Philosophes géomètres de la Grèce*, Paris, 1900.
Rodier, *Mathématique et Dialectique dans le système de Platon*. (Archiv für die Geschichte der Philosophie, 1902.)
V. — Rodier, *Évolution de la dialectique de Platon*, Année philosophique, 1905.
VI. — L. Robin, *Sur la doctrine de la Réminiscence*, Revue des études grecques, xxxii, 1919, p. 451.
VII. — L. Robin, *La Théorie platonicienne de l'amour*, Paris, 1908.
VIII et IX. — V. Brochard, *La Théorie platonicienne de la participation d'après le Parménide et le Sophiste*. (Études, p. 113.)
X. — A. Diès, *La Définition de l'Être et la nature des idées dans le Sophiste*, Paris, 1909.
XI. — J. Souilhé, *La Notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, Paris, 1919.
XII. — L. Robin, *La Physique de Platon*, Paris, 1919.
A. Brémond, *De l'Ame et de Dieu dans la philosophie de Platon*, Archives de philosophie, II, cahier 3, 1924, p. 24.
XIII. — L. Robin, *La Théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris, 1908.
XV. — V. Brochard, *La Morale de Platon*. (Études, p. 169.)
XVI-XXII. — L. Robin, *Platon et la science sociale*, Revue de métaphysique, 1913.
A. Espinas, *Origines et Principes de la politique platonicienne*. (Introduction à l'édition du livre VI de la République, Paris, 1886.)
XXIII. — P. Lang, *De Speusippi Academici scriptis*, Bonn, 1911.
R. Heinze, *Xenokrates. Eine Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig, 1892.

CHAPITRE IV

Aristote et le Lycée

Aristote est né en 385 à Stagire, ville située sur la côte septentrionale de l'Égée à l'est de la Chalcidique. De son père, qui était médecin, il ne put subir l'influence, puisqu'il était fort jeune lorsqu'il le perdît. Il passa de longues années dans l'école de Platon, où il entra en 367. A la mort du maître, il se trouvait, avec d'autres élèves de Platon, dont Xénocrate, à Assos en Éolide auprès du tyran Hermias d'Atarnée. Il y vécut plusieurs années, non sans doute sans profiter de l'expérience politique d'Hermias, qui avait à manœuvrer entre les deux puissances du jour, la Macédoine et la Perse. En 343, il se trouve à Mitylène dans l'île de Lesbos ; c'est alors qu'il fut appelé par Philippe, roi de Macédoine, à sa cour de Pella, pour se voir confier l'éducation du jeune Alexandre ; il s'acquit parmi les Macédoniens de puissantes amitiés dont celle d'Antipater ; son propre neveu Callisthènes était parmi les amis d'Alexandre, dont il fut ensuite la victime. Lorsqu'il retourna, en 335, dans Athènes où le parti national, réduit au silence après la déchéance politique de la cité, subsistait pourtant encore, ce métèque devait être connu comme partisan de la Macédoine. Il ne rentra pas à l'Académie, mais fonda au Lycée une nouvelle école, où il enseigna pendant treize ans. A la mort d'Alexandre (323), le parti national athénien que dirigeait encore Démosthènes l'obligea à quitter la ville ; il se retira à Chalcis, en Eubée, dans une propriété héritée de sa mère, où il mourut en 322, à 63 ans. Vie bien différente de celle de Platon ; ce n'est plus l'Athé-

nien de haute naissance, politique jusqu'au fond de l'âme, qui ne sépare pas la philosophie du gouvernement de la cité ; c'est l'homme d'étude qui s'isole de la cité dans les recherches spéculatives, qui fait de la politique elle-même un objet d'érudition et d'histoire bien plus qu'une occasion d'agir De Platon l'on ne connaît que les écrits qu'il destinait au public, et l'on ignore à peu près tout de son enseignement ; d'Aristote au contraire, il ne reste que d'infimes fragments des ouvrages écrits pour un public étendu ; ce que nous avons de lui, ce sont des cours qu'il rédigea soit pour l'enseignement au Lycée, soit peut-être pour des leçons qu'il fit sans doute à Assos, avant d'être précepteur d'Alexandre : notes rédigées par un professeur pour lui-même, sans aucune recherche de la perfection littéraire, parfois simples points de repère pour le développement oral, où ont pu même, quand ces recueils furent publiés après sa mort, se glisser des notes d'élèves.

Ces ouvrages peuvent se classer ainsi :

1° Ouvrages de jeunesse destinés à un large public (qu'Aristote lui-même appelle discours exotériques), ceux auxquels pouvait s'appliquer l'appréciation de Cicéron parlant du fleuve d'or de son éloquence. Ils sont tous perdus. C'est l'*Eudème*, dialogue sur l'immortalité de l'âme ; le *Protreptique*, adressé à un prince de Chypre, Thémison, auquel répond peut-être le discours d'un élève d'Isocrate, *A Démonakos* ; l'auteur de ce discours se plaint de ceux qui engagent à l'étude désintéressée et détournent de la pratique des affaires ; enfin le traité de la *Philosophie* ou *Du Bien*, qui date de l'époque où Aristote se dégage de l'emprise de Platon ; il contenait déjà, après une histoire de la pensée philosophique, une critique de la théorie des idées, et s'achevait par une théologie astrale où était démontrée la divinité des étoiles ;

2° Les collections d'ouvrages scientifiques :

La collection logique connue sous le nom d'*Organon* : les *Catégories* ; *De l'Interprétation* (sur les jugements) ; *Topiques* (sur les

règles de la discussion) ; *Réfutation des Sophismes*; *Premiers Analytiques* (sur le syllogisme en général) ; *Seconds Analytiques* (sur la démonstration) ; on peut y ajouter la *Rhétorique* et la *Poétique* ; le recueil sur la philosophie première intitulé *Les métaphysiques* ; cet ouvrage en douze livres (numérotés d'après l'alphabet grec), plus un livre supplémentaire (α) au premier, n'est pas d'un seul tenant. Il faut considérer à part le livre α, sorte de préliminaire à la physique, qui est de Pasiclès, un neveu d'Eudème ; le livre Δ, vocabulaire indiquant les divers sens des termes philosophiques ; les livres H, Z, Θ, qui forment un traité de la substance, auquel s'ajoute I et qui est continué par M (chapitres 1 à 9, 1086 a 20) ; les livres A, B, Γ, E, M (depuis 1086 a 20) N, qui date d'une période antérieure où Aristote se compte encore parmi les platoniciens, bien qu'il critique la théorie des idées ; le livre K (1-8) paraît être un cahier d'élève, se rapportant à la même époque que le groupe précédent et résumant les livres de ce groupe ; enfin Λ est un traité théologique, traité d'ensemble qui se suffit à lui-même et qui tranche sur les autres par la magnificence de son style (il faut en excepter le chapitre 8, recherche très spéciale sur le nombre des sphères célestes nécessaire pour expliquer le mouvement des planètes et qui se réfère à l'astronome Calippe, qui réforma le calendrier attique en 330) ;

Les ouvrages sur la nature : la *Physique*, dont les parties les plus anciennes paraissent être les livres I, II, VII et VIII ; *Du Ciel* que sa référence au dialogue *Sur la Philosophie* (I, 9) fait sans doute remonter assez haut ; *De la Génération et de la Corruption* ; les *Météores*, dont le IVe et dernier livre a été quelquefois suspecté ; les *Mécaniques* (dont l'authenticité reste possible d'après Carteron, *La Notion de Force dans le Système d'Aristote*, 1923, p. 265) ;

La collection d'œuvres biologiques, très importante pour l'histoire des sciences : *Des Parties des Animaux; De la Génération des Animaux*, avec les petits traités *Sur la Marche des*

Animaux et *Sur le mouvement des animaux*. A la collection se rattachent le grand traité *Sur l'Ame* et les opuscules qui y font suite *Sur la Sensation et le Sensible*, *Mémoire et Réminiscence*, le *Sommeil*, les *Songes*, la *Divination par les Songes*, la *Longueur et la Brièveté de la Vie*, *la Jeunesse et la Vieillesse*, la *Respiration*;

La collection d'œuvres morales et politiques : l'*Éthique à Eudème*, la première, la plus rapprochée de Platon ; l'*Éthique à Nicomaque* ; la *Politique* qui trahit deux inspirations différentes : d'une part celle des livres H et Θ qui contiennent la théorie d'un état idéal, dont A, B, Γ sont l'introduction ; d'autre part celle du groupe Δ, E, Z, recherches politiques positives partant d'une très vaste induction historique ; il est de la dernière époque d'Aristote, de l'époque où il décrivit les constitutions d'une centaine de villes, dont la première seule, la *Constitution d'Athènes*, a été retrouvée.

Enfin, il faut ajouter quelques apocryphes qui se sont glissés dans la collection des œuvres, dont l'un, les *Problèmes*, dérive de l'école et a un intérêt de premier ordre.

I. — L'ORGANON : LES TOPIQUES

Aristote est l'inventeur de la logique formelle, c'est-à-dire de cette partie de la logique qui donne des règles de raisonnement indépendantes du contenu des pensées sur lesquelles on raisonne. Mais, malgré l'apparence, les écrits logiques réunis sous le nom d'*Organon* (instrument) ne donnent nullement un exposé systématique de cette logique. En apparence, en effet, ils se rangent selon les titres de chapitres des manuels classiques de logique : 1° *Catégories* contenant la théorie des termes ; 2° *De l'Interprétation*, ou théorie des propositions ; 3° *Premiers Analytiques*, ou théorie de syllogisme en général ; 4° *Seconds Analytiques*, ou théorie de la démonstration, c'est-à-dire du syllogisme dont les prémisses sont nécessaires ; 5° *Topiques*, ou théorie du rai-

sonnement dialectique et probable, dont les prémisses ne sont que des opinions généralement acceptées ; 6° *Rhétorique*, théorie du raisonnement oratoire ou enthymème, dont les prémisses sont choisies de manière à persuader l'auditoire. Le syllogisme, dont les deux premiers traités ont montré les éléments, est l'organe commun, étudié par le troisième traité, dont usent également savants, dialecticiens et orateurs, chacun avec des prémisses différentes.

La réalité est autre. Aristote a écrit les *Catégories* et la plus grande partie des *Topiques* (livres II à VII) avant d'avoir découvert le syllogisme. Il n'a d'abord médité sur les règles du raisonnement qu'en songeant aux règles d'une saine discussion. Déjà, dans le *Sophiste* et le *Parménide* de Platon, l'on a vu comment l'idée des cadres logiques (division et classification des termes, détermination des genres premiers, relations de l'attribut au sujet) naissait des conditions de la discussion ; il s'agissait avant tout d'avoir raison des antilogiques ou éristiques. C'est dans ce milieu de dialecticiens ardents qu'est née la logique d'Aristote. Or le dialecticien n'a ni les procédés du professeur qui expose, ni encore moins ceux du savant qui crée la science ; la dialectique est un dialogue où un interlocuteur, le demandant, soumet à un autre, au répondant, un problème ou une thèse ; à chaque question, il doit être répondu par oui ou par non ; le but de l'interrogatoire est en général de réfuter le répondant en l'amenant à se contredire.

On a vu par quelle transposition Platon avait fait de cette dialectique le tout de la philosophie. Aristote a dû abandonner de bonne heure pareil espoir ; il abaisse la dialectique ou art de la discussion au rang d'un exercice, qui n'apporte pas une certitude, parce qu'elle a égard non pas aux choses mêmes, mais aux opinions des hommes sur les choses. Ce qui définit la dialectique comme telle, c'est moins en effet la structure logique du raisonnement que les rapports humains qu'elle implique ; dans une saine discussion, on doit veiller à ne prendre comme points

de départ que des propositions généralement acceptées, soit de tous les hommes, soit des hommes compétents, s'il s'agit d'une thèse technique; de plus, les questions posées ne doivent être ni trop faciles, puisque la réponse est inutile, ni trop difficiles, puisque l'on doit y répondre sur-le-champ (1). De pareils procédés ne peuvent amener qu'à analyser et comparer des jugements pour en montrer l'accord ou le désaccord.

Mais cet exercice est indispensable, et c'est en lui que nous allons voir naître les cadres d'abord de la logique, puis de toute la philosophie d'Aristote. Son premier souci concerne le vocabulaire : la confusion dans la discussion vient de ce que l'on désigne des choses différentes par un même nom (homonymes) ou une même chose par des noms différents (synonymes); le préliminaire indispensable est d'énumérer les divers sens donnés aux mots employés dans la discussion; presque tout son traité des *Catégories*, et le livre Δ de la *Métaphysique* sont consacrés à ces recherches de vocabulaire ; il s'agit moins de distinguer les choses mêmes que les divers emplois d'un même mot.

Même remarque sur la théorie de la proposition qui est à la base de la logique aristotélicienne. En affirmant que toute proposition se compose d'un sujet et d'un attribut, Aristote a soutenu une thèse d'une immense portée non seulement logique, mais métaphysique. Or, cette thèse, il l'emprunte non pas à l'analyse du langage comme on l'a dit quelquefois (et de fait, il connaît des formes verbales, telles que celles du vœu, de la prière, qu'il renvoie à la rhétorique), mais bien à l'analyse des problèmes dialectiques. En effet, tout problème dialectique consiste à demander si un attribut appartient ou non à un sujet; c'est en contestant qu'il fût possible d'affirmer un attribut d'un sujet que les antilogiques rendaient la dialectique impossible ; ce sont, inversement, les besoins de la dialectique qui ont amené Aristote à sa théorie et c'est pourquoi il énonce habituellement

(1) *Topiques*, I, 9 et 10

les propositions non sous la forme devenue classique : A est B, mais sous celle-ci : B appartient à A. Une proposition est une *protasis*, c'est-à-dire une affirmation qu'on présente à l'approbation d'un interlocuteur. Il en est de même du classement des propositions ; la division classique en propositions universelles (affirmatives ou négatives) et particulières (affirmatives ou négatives) se présente d'abord comme division des problèmes ; tout problème consiste en effet à se demander si un attribut appartient (ou n'appartient pas) au tout (où à une partie) d'un sujet, ce qui donne la formule des quatre propositions (1).

De plus, il importe, pour saisir la portée d'un problème dialectique, de connaître le genre de l'attribut que l'on demande. L'attribut dit-il ce qu'est le sujet, ou énonce-t-il seulement une propriété du sujet ? Enonce-t-il une propriété qui lui appartient nécessairement ou seulement accidentellement ? Autant de cas à distinguer pour rendre la discussion possible ; car bien des erreurs viennent de ce que l'on se croit en droit de renverser les propositions, c'est-à-dire d'admettre, parce que A appartient à tout B, que B appartient à tout A. Or, ce renversement n'est admissible que si A est un propre de B, c'est-à-dire lui appartient nécessairement et exclusivement. De préoccupations de ce genre, on voit naître la fameuse distinction des attributs en cinq classes : genre, espèce, différence, propre et accident (2). Les trois premiers se rattachent évidemment à la pratique platonicienne de la division ; la division était destinée à montrer ce qu'est un sujet (ou sa quiddité) en déterminant d'abord la classe la plus générale dont il faisait partie, puis en divisant cette classe en plusieurs ; la classe la plus ample (animal) devient chez Aristote le genre ; ce qui permet d'y séparer des classes subordonnées, ce sont des différences (raisonnable) ; la synthèse du genre et de la différence, c'est l'espèce (homme) ; et chacun de ces trois attributs, chez Aristote comme dans la

(1) *Topiques*, II, ch. I
(2) *Topiques* I, 4 ; cf. le commentaire de Porphyre, *Introduction sur les cinq voix.*

division platonicienne, répond à la question qu'est-ce que ? le genre et la différence indiquant, pris chacun à part, une partie de l'essence de l'espèce, et pris ensemble, cette essence entière, dont la formule est la définition. Le propre et l'accident, au contraire, sont des attributs qui ne font pas partie de l'essence du sujet, c'est-à-dire ne répondent pas à la question qu'est-ce que ? Mais le propre est une dépendance nécessaire de l'essence du sujet à qui il appartient exclusivement comme l'égalité des angles à deux droits appartient au seul triangle parmi les polygones ; l'accident peut, au contraire, ne pas appartenir au sujet.

Les *Topiques*, dans leurs applications pratiques, donnent les moyens d'éprouver dans laquelle de ces classes rentre un attribut donné ; par exemple un attribut ne sera reconnu comme un genre du sujet que si l'on vérifie qu'il appartient à toutes les espèces comprises sous le sujet, que tout ce qui appartient au sujet lui appartient aussi (livre IV, chap. premier). Ce sont, on le voit, des règles permettant de discuter si une attribution admise par le répondant est valide, si ce qu'il a posé comme genre n'est pas plutôt un propre, etc., mais non pas du tout de découvrir de pareilles attributions (1). Tel est le caractère des célèbres règles de la définition données dans les *Topiques* ; la dialectique est incapable de répondre à la question qu'est-ce que ? Car les seules questions admises sont celles auxquelles on peut répondre par oui ou non : incapable d'établir une définition, elle peut passer à l'épreuve une définition proposée, en cherchant par exemple si la définition convient exclusivement au défini, si on n'y a pas subrepticement introduit le propre à coté du genre prochain et de la différence spécifique, si l'on n'a pas utilisé des termes homonymes ou métaphoriques comme faisaient ceux qui ne définissent que par comparaison (2).

C'est la pratique de ces discussions qui conduit Aristote à

(1) *De Interpretatione* 11, 20 b 8.
(2) *Topiques*, VI, 2 ; VII, 2.

poser trois problèmes qui vont dominer sa logique : celui de la conversion des propositions, celui des catégories, celui des opposés. Le premier est amené par l'usage spontané qu'on fait dans la discussion des propositions réciproques de celles que l'on a fait admettre par le répondant ; si, par exemple, on a admis que tout plaisir est un bien, on sera incité à considérer comme accordé que tout bien est un plaisir. Or une pareille réciprocité n'est possible que si l'attribut appartient exclusivement au sujet, c'est-à-dire est un de ses propres ou bien la formule de sa définition ; mais, dans le cas général, comme l'attribut peut appartenir à des termes qui ne sont pas dans le sujet, l'universelle affirmative se convertit en particulière. En revanche l'universelle négative et la particulière négative ne changent pas en se convertissant.

Le second problème, celui des catégories, est aussi posé pour les besoins de la discussion (1). Les dix catégories sont les divers sens que peuvent prendre les termes (sujets ou attributs) : ils peuvent indiquer soit une substance (homme, cheval), soit quand soit où se trouve un être (adverbes et compléments de lieu et de temps), soit la qualité d'une chose (adjectifs qualificatifs), soit à quoi elle est relative (double, moitié), soit sa situation (il est assis, ou couché), soit sa possession (il a des souliers ou des armes), soit son action (il coupe ou brûle), soit sa passion (il est coupé ou brûlé). Bien que ce classement s'aide de l'analyse du langage, il ne s'y réduit pas entièrement, puisque, par exemple, la forme linguistique substantif blancheur peut désigner une qualité et non une substance. Ces distinctions sont plutôt nées de la dialectique. Il ne suffit pas, pour que la discussion soit claire, de savoir si un attribut est genre, différence, espèce, propre ou accident ; il faut encore savoir dans laquelle des dix catégories il rentre ; car si un terme est un genre, et si ce genre est par exemple une qualité (couleur), sa diffé-

(1) *Topiques*, I, 7 ; *Catégories*, 2.

rence et ses espèces devront être aussi des qualités (1). Précaution d'autant plus nécessaire qu'un même mot peut avoir plusieurs sens, dont chacun appartient à une catégorie différente : le terme bon par exemple, peut entrer dans la catégorie du produire (le remède qui produit la santé), ou de la qualité (vertueux), ou du temps (la bonne occasion), ou de la quantité (la bonne mesure). C'est dans certains cas, grâce aux catégories, que le dialecticien pourra conserver la distinction du propos et de l'accident ; si je suis seul assis dans une société, bien que être assis soit, en lui-même, un accident, il devient un propre relativement aux assistants et tant que dure leur réunion (2).

Le problème des oppositions est par excellence celui de la dialectique platonicienne. Pour qu'une discussion soit même possible (puisque tout problème consiste à demander un oui ou un non), il faut au moins que le non ait un sens par rapport au oui, l'erreur par rapport à la vérité, l'autre par rapport au même : c'est la question de Platon dans le *Sophiste*. Aristote ayant en vue surtout la pratique de la discussion, cherche à déterminer quelles sont les thèses qui se commandent et celles qui s'excluent l'une l'autre. Quand une proposition affirme de tout le sujet ce que l'autre nie de tout le sujet (Tout homme est juste, aucun homme n'est juste), elles sont dites contraires et ne peuvent être vraies en même temps : sont contradictoires deux propositions dont l'une affirme ce que l'autre nie (Tout homme est blanc ; il n'est pas vrai que tout homme est blanc ou : quelque homme n'est pas blanc) ; de deux contradictoires, il est nécessaire que l'une soit vraie et l'autre fausse (3). Il fallait aussi déterminer quels sont les couples d'attributs dont l'un commande ou exclut l'autre ; il y a quatre oppositions de termes ; les relatifs (double et moitié), les contraires (bien et mal), la possession et la privation (clairvoyant et aveugle), la

(1) *Topiques*, I, 15, 107 a 3.,
(2) *Ibid.*, I, 5, 102, b 11.
(3) *De l'Interprétation*, 7.

contradiction (malade et non malade) (1). De ces oppositions, le sens de la première et de la quatrième est facile à saisir ; car deux relatifs s'impliquent l'un l'autre, et deux contradictoires s'excluent, l'un des deux devant nécessairement appartenir au sujet. En revanche l'emploi des deux autres groupes d'opposés demande mille précautions ; d'abord il faut déterminer dans quel genre on prend les contraires (blanc et noir dans le genre couleur ; pair et impair dans le nombre) et rapporter la discussion exclusivement à ce genre ; puis, il faut distinguer deux cas, celui où les contraires n'ayant pas de milieu, la position de l'un entraîne l'exclusion de l'autre (pair, impair), et le cas inverse (blanc et noir ; le non blanc n'étant pas forcément le noir) ; dans ce dernier cas, la détermination des contraires sera difficile ; si le contraire du blanc est le noir et non pas une autre couleur, c'est que dans le genre couleur, le noir est ce qu'il y a de plus éloigné du blanc : les termes les plus éloignés possible, telle est la définition très pou précise des contraires à laquelle aboutit Aristote. Pour la possession et la privation, il est entendu qu'ils n'ont de sens que si on les rapporte à un sujet qui possède par nature ce dont il peut être privé ; c'est l'homme qui est aveugle et non la pierre ; sinon serait vrai le sophisme qui affirme que l'homme a des cornes parce que l'on ne peut dire quand il les a perdues.

II. — L'ORGANON (suite) : LES ANALYTIQUES

De ces cadres logiques, si visiblement faits pour la discussion, Aristote a tiré toute sa théorie du syllogisme. Il est venu à s'apercevoir que la nécessité avec laquelle on tirait les conséquences des thèses posées d'abord était tout à fait indépendante du fait que l'on discute ; le professeur qui expose, le dialec-

(1) *Catégories*, 8.

ticien qui discute, l'orateur qui persuade emploient, quelle que soit la différence de leurs points de départ, un raisonnement aussi rigoureux : c'est le syllogisme, c'est-à-dire le procédé qui fait voir à la pensée l'union d'un attribut à un sujet, quand cette union n'est pas connue immédiatement. Il est donc loisible d'étudier en lui-même ce raisonnement « dans lequel, certaines choses étant posées, une autre en résulte nécessairement par le seul fait que celles-là sont posées (1) ». Cette étude est l'objet des *Premiers Analytiques*, et elle comprend trois parties : la genèse des syllogismes (chap. 1 à 26), les moyens d'inventer les syllogismes (27-30), la réduction de tous les raisonnements valables au syllogisme (2).

C'est la division platonicienne qui a pu donner à Aristote l'idée du syllogisme ; car la division est bien une manière de syllogisme ; elle « réunit » en effet un attribut (soit mortel) à un sujet (soit homme), une fois admis que ce sujet fait partie d'un genre (soit animal), et que ce genre se divise en deux espèces, mortel et immortel, dans la première desquelles rentre l'homme : il y a donc bien là trois termes, logiquement hiérarchisés, et, grâce à cette hiérarchie logique, réunion de deux d'entre eux par le troisième. Mais c'est un « syllogisme faible », incapable de conclure avec nécessité, puisqu'il ne donne aucun moyen de découvrir dans laquelle des deux espèces, mortel ou immortel, il faut placer l'homme, et puisque, d'autre part, il fait du moyen animal un genre plus étendu que l'attribut mortel (3). Mais gardons l'idée de cette hiérarchie logique, et supposons qu'il y ait « trois termes qui soient les uns aux autres dans un rapport tel que le dernier (mineur) soit dans tout le moyen et que le moyen soit dans tout le premier (majeur) (4) ». Il en résultera un « syllogisme des extrêmes ». Si A est affirmé de tout B (majeure), et B de tout (ou de quelque) C (mineure), A est néces-

(1) *Premiers Analytiques*, I, 1, 24 b 18
(2) *Ibid.*, I, 32 début.
(3) *Premiers Analytiques*, I, 31 ; *Seconds Analytiques*, II, 5
(4) *Pr. Anal.* I, 4, 25 b 32.

sairement affirmé de tout (ou de quelque) C. De même si A est nié de tout B, et B affirmé de tout (ou de quelque) C, A est nié de tout (ou de quelque) C. Tel est le syllogisme parfait (première figure) qui tire immédiatement ses conclusions de l'inspection de la hiérarchie logique entre A, B et C. Remarquons aussi que les concepts hiérarchisés ne sont pas assujettis, comme dans la division platonicienne, à être pris dans la quiddité du sujet de la conclusion ; ils peuvent être aussi des propres et des accidents, pourvu qu'ils satisfassent aux conditions indiquées.

Entre les trois termes, une autre hiérarchie logique que celle qui est indiquée rendrait-elle possible le syllogisme des extrêmes ? Oui, certes ; et il n'est pas nécessaire que le moyen soit compris dans le majeur et comprenne le mineur. Si, par exemple, le moyen est affirmé de tout le majeur (majeure) et nié de tout le mineur (mineure), il s'ensuit que le majeur est nié de tout le mineur (deuxième figure). Syllogisme, mais syllogisme imparfait, parce qu'il ne repose pas sur l'inspection immédiate de la hiérarchie des termes. Il faudra donc le démontrer, c'est-à-dire le réduire à un syllogisme de la première figure. Cette démonstration s'opère en convertissant la mineure ; étant une négative universelle (le moyen est nié de tout le mineur), elle se convertit en une négative universelle (le mineur est nié de tout le moyen), et le syllogisme se trouve ainsi appartenir à la première figure (deuxième mode). Cette démonstration, qui peut servir d'exemple à celle des trois autres modes, est évidemment commandée par le désir de retrouver au fond de tout syllogisme un même rapport conceptuel qui place le moyen entre les deux extrêmes.

Il y a encore syllogisme dans le cas où le majeur et le mineur appartiennent l'un et l'autre à tout le moyen ; car on est en droit de conclure que le mineur appartient quelquefois au majeur (troisième figure). Dans ce cas, la hiérarchie est inverse de celle de la figure précédente, puisque le moyen est plus général et que le majeur et que le mineur. Il sera aisé de transformer

ce syllogisme imparfait en un syllogisme parfait, en convertissant la majeure qui, étant une affirmative universelle, se convertit en particulière affirmative, et devient : le moyen appartient à une partie du majeur. On rétablit ainsi la hiérarchie des concepts qui a donné naissance au syllogisme (1).

Dans la division platonicienne, comme l'attribut exprimait la quiddité du sujet, les propositions étaient toujours nécessaires. Dès que l'on s'affranchit de cette condition, il n'est aucune raison de croire qu'il n'y a syllogisme qu'avec des prémisses nécessaires. Les propositions peuvent être seulement contingentes et possibles, ou bien énoncer une vérité de fait, mais qui n'est point nécessaire. Telles sont les trois modalités que peuvent présenter les propositions. D'où un nouveau problème : celui de déterminer la modalité de la conclusion dans chacune des trois figures, lorsque la modalité des prémisses est connue. Sauf dans le cas du syllogisme à prémisses nécessaires de la première figure, où l'on voit immédiatement que la conclusion est nécessaire, Aristote démontre la modalité de la conclusion dans tous les cas possibles, en se servant soit de la conversion soit de la réduction à l'absurde (2).

Ce mécanisme compliqué du syllogisme est bien issu de la dialectique : les conclusions sont en effet les problèmes à résoudre. Elles sont posées comme questions avant le syllogisme qui doit permettre une réponse. Le syllogisme naît souvent de longues recherches antérieures : une fois posée la question si tel attribut appartient ou non à un sujet, il faut trouver le moyen qui la résoudra ; et c'est pourquoi il faut faire deux listes, l'une de tous les sujets possibles du majeur, et l'autre de tous les attributs possibles du mineur (sans remonter, toutefois, dans les attributs indiquant la quiddité, au delà du genre prochain) ; c'est dans la partie commune de ces deux listes que l'on trouvera nécessairement le moyen (3).

(1) *Prem. Anal.* I, 5 b et 7.
(2) *Ibid.*, du chap. VIII au chap. XXI ; cf. HAMELIN, *Le Système d'Aristote*, chap. XII.
(3) *Seconds Analytiques*, II, 13.

Cette recherche tâtonnante du moyen fait un contraste complet avec le mécanisme rigide du syllogisme une fois trouvé. Ce contraste apparaît jusqu'à l'évidence, lorsque Aristote montre comment on peut déduire le vrai du faux ; la vérité de la conclusion n'est en aucune manière une garantie de celle des prémisses. Il y montre encore un cas où la déduction est illusoire, malgré la parfaite correction des syllogismes ; c'est celui de la preuve circulaire où l'on se sert comme prémisse de la conclusion d'un syllogisme qui avait lui-même comme prémisse la conclusion que l'on veut actuellement prouver (1). La question est donc maintenant de savoir comment se justifient les prémisses ; l'art syllogistique permet bien d'enchaîner nécessairement la conclusion aux prémisses ; il ne donne aucun moyen de poser des prémisses, dans le cas où ces prémisses ne sont pas elles-mêmes des conclusions de syllogismes précédents.

C'est ici que trouve place la distinction entre les trois arts qui manient tous trois le syllogisme : l'apodictique ou art de la démonstration, la dialectique et la rhétorique. C'est à l'apodictique que sont consacrés les *Seconds Analytiques*.

Le syllogisme qui donne la science ou la démonstration n'est pas seulement celui dont la conclusion découle nécessairement des prémisses (ce qui est un caractère commun à tous les syllogismes), mais celui dont la conclusion est nécessaire. Or la conclusion ne peut être nécessaire que si les prémisses sont elles-mêmes nécessaires ; c'est une règle des syllogismes modaux que, si le moyen appartient nécessairement au majeur, et le mineur nécessairement au moyen, le mineur appartient nécessairement au majeur. Le syllogisme scientifique ou démonstration est donc caractérisé par la nature de ses prémisses. Elles doivent être vraies ; elles doivent être premières et immédiates et par conséquent indémontrables ; car s'il fallait les démontrer elles-mêmes et ainsi à l'infini, la science serait à tout jamais im-

(1) *Premiers Analytiques*, II, 2 à 7.

possible ; elles doivent contenir la cause de la conclusion ; enfin elles doivent être logiquement antérieures à la conclusion et plus faciles à connaître qu'elle (I, 1, 2 et 6).

Que sont ces indémontrables ? Il y a d'abord les axiomes communs tels que : « Il est impossible qu'un attribut appartienne et n'appartienne pas à un même sujet en même temps et sous le même rapport ». Mais de pareils axiomes sont les conditions universelles ou principes communs de toute science, et ne contiennent la cause de rien en particulier. Les propositions indémontrables qui contiennent la cause, ce sont celles qui enseignent ce qu'est l'être dont on veut démontrer un attribut, c'est-à-dire les définitions , qui sont les « principes propres » de la démonstration (1). Le moyen doit être emprunté à la quiddité de la chose ; il y a une sorte de parité entre le moyen, l'essence ou quiddité, la raison et la cause ; ainsi les astronomes ont découvert que l'essence de l'éclipse de lune était l'interposition de la terre entre elle et le soleil ; cette interposition est le moyen terme par où l'on démontrera que la lune s'éclipse ; si tout corps séparé ainsi de sa source lumineuse s'éclipse, et si la lune en est ainsi séparé, il s'ensuit qu'elle s'éclipse. C'est toujours parce que le moyen fait partie de l'essence du majeur, et parce qu'il est affirmé du mineur, que le majeur peut, lui aussi, s'affirmer du mineur. C'est parce qu'un angle droit est fait de la moitié de deux droits et que l'angle inscrit dans un demi-cercle est la moitié de deux droits qu'il est égal à un droit. C'est parce qu'on ne peut attaquer un adversaire sans qu'il vous attaque à son tour que les Athéniens qui ont attaqué les Mèdes les premiers ont été attaqués à leur tour. C'est parce que la promenade entraîne une digestion facile, et parce que l'homme en bonne santé a la digestion facile, que cet homme se promène. Le moyen fait donc toujours ressortir l'essence ou un aspect de l'essence du grand terme ; la mineure peut être une simple proposition de

(1) *Seconds Analytiques*, I, 9 à 11.

fait qui affirme cette essence du petit terme ; la conclusion sera nécessaire (1).

Il est certain que, dans la démonstration, l'effet est lié analytiquement à la cause, puisque l'effet (éclipse de lune) est la même chose que la cause (interposition d'un corps opaque). Pourtant l'expression liaison analytique est insuffisante pour caractériser la démonstration ; car la même liaison a lieu dans tout syllogisme, démonstratif ou non. Dès que l'on pense en effet la liaison propre à la démonstration, on s'aperçoit qu'il y a entre le moyen et l'effet un lien de dérivation, de principe à conséquence qui implique la priorité réelle et effective du moyen ; le syllogisme de la cause ou raison va plus loin qu'un simple jeu de concepts ; il atteint la réalité même.

Mais c'est précisément à ce point et pour cette raison que la théorie de la science commence ici à déborder l'*Organon* ; en effet, il n'est pas possible de démontrer une définition, de faire d'une définition la conclusion d'un syllogisme ; l'*Organon* est ici incompétent ; tout au plus, peut-il montrer cette impossibilité : toute démonstration fait voir qu'une chose est vraie d'une autre ; mais la définition énonce l'essence et n'affirme pas une chose d'une autre (2) ; d'ailleurs pour faire cette démonstration, il faudrait que la cause de l'essence fût différente de l'essence elle-même, ce qui n'est pas, puisqu'une chose est par elle-même et immédiatement ce qu'elle est (3). En revanche, les *Analytiques* ne peuvent, pas plus que les *Topiques*, donner de méthode positive pour atteindre les définitions. La place de cette méthode est pourtant indiquée : c'est un principe sans exception que nous ne pouvons rien apprendre qu'en partant de quelque connaissance préalable ; pour être première et immédiate, la définition n'est donc pas sans origine. Cette origine est la perception sensible d'où elle se tire par induction (4). L'induction est ce raisonne-

(1) *Seconds Analytiques*, II, 10.
(2) II, 3, 90 b 25.
(3) II, 7, 93 a 4.
(4) I, 31, 88 a 4 ; II, 9, 100 b 3.

ment dont parle Aristote dans les *Topiques* et qui consiste, pour attribuer une propriété à un genre, à faire voir qu'elle appartient aux espèces comprises sous ce genre ; ainsi les « anciens » montraient que l'absence de fiel est, chez un animal, un symptôme de longévité en donnant l'exemple des solipèdes, des cerfs, auxquels des observations plus récentes pouvaient ajouter le dauphin et le chameau. Pourtant l'induction (qui, on le voit, porte non sur les individus mais sur les espèces) ne peut, même si elle est complète, nous faire voir la nécessité de la liaison entre la longévité et l'absence de fiel. Cette liaison ne sera saisie intellectuellement que par l'analyse physiologique qui montre le rôle du foie dans le maintien de la vie et fait voir dans le fiel une sécrétion, de la nature des excréments, qui atteint le foie et par conséquent la vie. L'induction ne saurait donc que préparer la connaissance des essences (1).

Cette conception de la science démonstrative ne fait qu'appliquer à l'enseignement un procédé fait d'abord pour la discussion. En effet la science est avant tout l'art du professeur qui enseigne, c'est-à-dire qui, excluant toutes les prémisses qui ne sont pas certaines, peut dès lors procéder dogmatiquement comme le géomètre, et non pas par interrogation comme le dialecticien. Mais la certitude de ces propositions ne saurait être elle-même objet ou matière de science ; car elles devraient être alors des conclusions de syllogismes, et ainsi à l'infini, ce qui rendrait la démonstration impossible. Il faut donc, pour que la science soit possible, des prémisses qui sont elles-mêmes indémontrables et qui ne sont pas objets de science. Comment découvrir ces prémisses ? Le dialecticien ou le rhéteur les demandent, selon les cas, à l'opinion commune ou éclairée ; mais ils n'obtiennent pas de certitude. A qui les demandera le savant ? Cette question donne le cadre de toute la philosophie d'Aristote, et d'abord de sa métaphysique.

(1) Comparer *Premiers Analytiques*, II, 25, et *Des parties des animaux*, IV, 8.

III. — La métaphysique

La métaphysique d'Aristote tient en effet la place laissée vacante par suite du rejet de la dialectique platonicienne. Elle est « la science de l'être en tant qu'être, ou des principes et causes de l'être et de ses attributs essentiels (1) ». Elle pose ce problème très concret : qu'est-ce qui fait qu'un être est ce qu'il est ? Qu'est-ce qui fait qu'un cheval est un cheval, qu'une statue est une statue, qu'un lit est un lit (2) ? Il s'agit de savoir le sens qu'a le mot *est* dans la définition qui énonce l'essence d'un être. La *Métaphysique* se trouve être par conséquent, pour sa plus grande partie, un traité de la définition : le problème de la définition, que Platon avait cru résoudre par la dialectique, n'est en réalité ni du ressort de la dialectique, qui juge simplement de la valeur des définitions faites, ni de celui de la science démonstrative qui en use comme de principes, mais d'une science nouvelle et encore inconnue, la philosophie première ou science désirée, qui s'occupe de l'être en tant qu'être.

Assurément le mot *est* a d'autres sens que celui qu'il prend dans la définition ; il peut servir à désigner l'attribut essentiel ou le propre (l'homme *est* riant), ou encore l'accident (l'homme *est* blanc), l'accident pouvant d'ailleurs être pris dans une des neuf catégories ; mais l'être du propre comme celui de l'accident suppose l'être d'une substance ; et si l'on peut parler aussi de l'être d'une qualité et demander ce qu'elle est, c'est parce qu'il y a d'abord une substance ; tous ces sens d'être sont dérivés du premier. L'objet primitif et essentiel de la métaphysique est donc de déterminer la nature de l'être en son sens primitif ; mais elle s'étend à tous les sens dérivés, puisque tous ces sens se rapportent au sens primitif.

C'est pourquoi la métaphysique a d'abord à établir les axiomes

(1) *Métaphysique*, E 4, 1028 a 2 ; Γ, 1 début.
(2) Z 1, 1028 a 12-20.

puisque sans eux l'on se saurait parler de l'être en aucun sens ; on ne peut affirmer et nier à la fois ; on ne peut dire qu'une même chose est et n'est pas ; on ne peut dire qu'un même attribut appartient et n'appartient pas à un même sujet en même temps et sous le même rapport. La négation de ces principes est équivalente à la thèse du Protagoras du *Théétète* qui déclarait vrai tout ce qui paraît tel. L'établissement de ces principes indémontrables ne saurait d'ailleurs être une démonstration positive, mais seulement une réfutation de ceux qui les nient : réfutation toute dialectique consistant à faire voir à l'adversaire que, en paraissant les nier, effectivement, il les accepte. Qu'il n'y ait pas de milieu entre l'affirmation et la négation, c'est une condition de la pensée ; dire le contraire, c'est dire que ce qui est n'est pas, que ce qui n'est pas est, c'est nier qu'il y ait du vrai et du faux. La réfutation consiste aussi à montrer l'insuffisance des exemples que l'adversaire donne en faveur de sa thèse ; notamment la variation des impressions sensibles selon les circonstances ne lui apporte aucune preuve ; car, si le vin, doux pour un homme sain, est amer pour le malade, au moment même où le vin lui paraît amer, il ne lui paraît pas doux ; l'impression sensible elle-même vérifie l'axiome (Γ, 5 à 7).

Au reste, la tâche de la métaphysique est nouvelle ; il ne s'agit plus, ni comme chez les physiciens, d'arriver par décomposition aux éléments composants des êtres, ni comme chez Platon, de s'élever par une dialectique régressive jusqu'à une réalité suprême, objet d'une intuition intellectuelle, mais bien de déterminer par généralisation, les caractères communs de toute réalité. Aussi la métaphysique n'est-elle ni la science du Bien ou cause finale ni celle de la cause motrice, puisque Bien et cause motrice laissent en dehors d'eux les choses immobiles telles que les êtres mathématiques, mais la science bien plus générale de la quiddité qui ne laisse rien en dehors d'elle (1) ; elle

(1) B, 2, 996 a 18-b 26.

n'étudie pas une à une et collectivement toutes les substances, mais ce qu'il y a de commun à toutes (1) ; mais, encore une fois, ce qu'il y a de commun, ce n'est pas des éléments concrets, tels que le feu ou l'eau, c'est que chacune a une quiddité qui permet de la classer dans un genre et de la déterminer par une différence (2). A cet égard, il ne faut faire aucune distinction entre les substances sensibles et les susbtances non sensibles, pas plus qu'entre les corruptibles et les incorruptibles ; le domaine de la métaphysique n'est pas limité à la catégorie de choses non sensibles et incorruptibles ; il est bien plus étendu (3). Non pourtant que le métaphysicien, étudiant l'être en tant qu'être, ait l'illusion d'avoir atteint le genre suprême ; c'est là l'erreur des platoniciens et des pythagoriciens qui parlant comme d'un genre suprême de l'être (ou de l'un ; ce qui revient au même, puisque on peut dire *un* de tout ce dont on dit *est*), déterminent ensuite toutes les classes par la méthode de division, au moyen de différences de l'être : erreur logique, puisque c'est une règle logique que la différence (par exemple bipède) ne doit point contenir dans sa notion le genre (animal) dont elle est la différence, tandis que, de chaque prétendue différence de l'être, on peut dire qu'elle *est*. L'être, attribut universel, n'est donc point pour cela le genre dont les autres êtres seraient les espèces ; les premiers genres sont les catégories, et l'être, comme l'un, est au-dessus d'elles et commun à toutes (I, 2).

Pour faire de l'un ou de l'être le genre et par conséquent le générateur de toute réalité, la dialectique platonicienne prenait pour point de départ moins l'être que des couples d'opposés, être et non être, un et multiple, fini et infini, par le mélange desquels elle engendrait toutes les formes de la réalité. La métaphysique ferme encore cette issue à la dialectique : les opposés ne sont pas des principes primitifs, mais des manières d'être des subs-

(1) *Ib.*, 997 a 16-25.
(2) B 3, 998 a 20-b 14.
(3) B 4, 1000 a 5.

tances ; une chose est substance avant d'être finie ou infinie ; or la substance, c'est-à-dire un homme ou un cheval « n'a pas de contraire » ; ce premier principe ne peut donc être le point de départ d'une dialectique ; la science des opposés n'est plus qu'une partie subordonnée de la métaphysique (1) ; nous verrons quel rôle immense elle garde, comme principe de la physique.

Si l'être n'est ni un genre suprême ni un terme dans un couple d'opposés, il n'est qu'un prédicat ; et les seules réalités dont il soit prédicat, quand on le prend en son sens primitif, ce sont des réalités individuelles, Socrate ou ce cheval (τόδε τι). Ces réalités sont celles qui sont étudiées par la métaphysique, non pas comme particulières, mais en tant qu'elles sont quelque chose. Or, n'y a-t-il pas là une difficulté grave ? Ces choses sensibles, mouvantes, évanouissantes, sont-elles réellement quelque chose ? La science est-elle possible autrement qu'en atteignant leur modèle intelligible et fixe ? De là, le fameux dilemme ; ou un objet est objet de science, et alors il est universel et donc irréel, ou il est réel, donc sensible, sans avoir d'être véritable, donc sans prise pour la science. Car il n'y a « de science que de l'universel (2) ». C'est ce qui a amené Platon à superposer aux réalités du devenir, objets d'opinion, les réalités stables des idées, objets de science, issue fermée à Aristote, dont une des principales préoccupations est alors de montrer les éléments stables et permanents impliqués au sein du devenir lui-même.

IV. — Critique de la théorie des idées

Cette conception de la métaphysique reste en un sens fidèle à l'esprit platonicien ; si la science est possible, bien qu'il n'y ait que des réalités individuelles, c'est à cause des réalités

(1) N, 1, 1087 a 29-b 4.
(2) B 4, 999 a 24-b 16 ; A 6, 987 a 34-b 14.

stables et partant intelligibles que contiennent ces choses particulières. L'illusion de Platon est d'avoir considéré ces réalités stables comme séparées des choses sensibles. En séparant les idées, Platon, selon Aristote, n'a voulu qu'imaginer une substance qui pût être l'objet de la science créée par Socrate. Celui-ci avait placé la science dans des inductions amenant à des définitions ; Platon, étendant à la nature entière la méthode que Socrate avait employée en morale, a vu dans les idées des substances correspondant aux quiddités énoncées dans les définitions, et il a expliqué les choses sensibles par leur participation à ces substances (1). La critique d'Aristote est naturellement toute dialectique ; il s'agit moins de démontrer que les idées n'existent pas que de montrer que la philosophie de Platon n'est pas la philosophie première, c'est-à-dire de montrer qu'elle a laissé séparées les deux choses qu'elle a cru unir, la science et la substance. Aussi, cette critique, si multiple et variée qu'elle soit, peut au fond se réduire à deux chefs : ou bien les idées sont objets de science, et alors elles ne sont pas des substances ; ou elles sont les substances des choses, et alors elles ne peuvent être objets de science.

Considérons le premier point : on sait les trois arguments par lesquels les platoniciens démontrent l'existence des idées : l'un au-dessus des multiples (une multiplicité d'objets possédant une même propriété, la beauté par exemple, exige que cette propriété existe au-dessus d'eux tous) ; les arguments tirés des sciences (puisqu'une définition géométrique implique l'existence de son objet) ; la représentation de la chose qui persiste une fois la chose disparue, ce qui implique la stabilité d'un objet de la science qui n'est plus soumis au flux des choses sensibles (2). Or, à supposer vrais ces trois arguments, ils prouveraient trop ; car les choses multiples dont on affirme l'unité les choses que l'on définit, celles enfin que l'on se représente une

(1) A, 6, 987 b 1-10.
(1) A, 9, 990 b 11-15.

fois disparues, peuvent être bien autre chose que des substances, à savoir des quantités, des qualités et des relations. Ces arguments prouvent donc l'existence des idées de qualités ou des relatifs au même titre que celle des idées de substances (1). Mais comment l'idée d'une chose qui n'est pas substance pourrait-elle être substance ? Car si l'idée d'une qualité est, comme on le veut, l'être même de cette qualité (2), il s'ensuit qu'elle est elle-même qualité. Il faut aller plus loin : même l'idée d'une substance ne peut être, elle aussi, une substance : car toute substance est une ; or, si les idées sont, comme elles doivent l'être dans le platonisme, des objets de définition, elles ne peuvent être unes. Toute définition est en effet composée d'un genre et d'une différence : par exemple l'homme se définit un animal bipède ; cette composition ne devrait pas être un obstacle à l'unité du défini, puisque animal bipède désigne un seul être ; or, si la théorie des idées est vraie, la composition est incompatible avec l'unité ; car les termes animal et bipède désignent chacun une idée, donc une substance : il y a donc dans l'homme deux substances, et l'homme perd, avec son unité, sa substantialité (3). Mais, bien plus, l'unité du genre animal n'est pas mieux sauvegardée que celle de l'espèce ; car, s'il était un, il devrait, pour former les espèces, participer à la fois et sous le même rapport à des différences contraires, par exemple animal à bipède et à multipède (4) ; si c'est impossible, il faut donc qu'il soit multiple, et que son unité soit dans notre pensée et non plus dans la réalité.

Enfin, l'argumentation de Platon, à en pousser les conséquences, établirait pour chaque classe d'être non point une idée comme elle le veut, mais une infinité d'idées ; car si, à chaque multiplicité de choses semblables doit correspondre une idée, la règle doit s'appliquer quand nous envisageons l'homme sensible et l'idée de l'homme ; à ces deux termes, puisqu'ils sont sem-

(1) *Ibid.*, 16 ; 22-34.
(2) Cf. les conséquences de la supposition contraire, Z 6, 1031 a 29.
(3) M, 4, 1079 b 3-9 ; comparer Z, 12, 1037 b 10-17 ; Z, 13, 1039 a 3-6 ; 1038 b 16.
(4) Z, 14, 1039 b 2-6.

blables doit correspondre un troisième homme ; au groupe formé par ces trois hommes, doit en correspondre un quatrième, et ainsi à l'infini (1). La sustantialité de l'idée va ainsi se perdant.

Ainsi, si les idées peuvent être définies, elles ne sont pas des substances ; inversement, si les idées sont des substances, elles ne peuvent être ni objets, ni moyens de science. Dans toute l'argumentation qui suit, Aristote prête à Platon l'intention de faire des idées des principes d'explication des choses sensibles ; elles ne sont que la quiddité réalisée de ces choses (2) ; et elles prétendent bien répondre au problème de la métaphysique ; ce qui fait qu'un homme (sensible) est un homme, c'est qu'il participe à l'homme en soi. Or, cette explication est illusoire : d'abord, comme les idées sont des substances fixes, elles doivent être causes toujours de la même manière, et elles n'expliquent donc pas le devenir des choses sensibles, le pourquoi de leur naissance et de leur disparition. L'idée, étant immobile, peut être cause d'immobilité mais non de mouvement (3). Comment d'ailleurs agiraient les idées ? Non pas certes comme la nature qui est immanente aux choses, puisqu'elles en sont séparées. Elles ne peuvent être non plus des causes motrices. Et en effet aucun abstrait, aucun universel n'est capable de produire une chose particulière ; c'est toujours une chose particulière actuelle qui engendre une chose particulière ; c'est l'architecte qui fait la maison, et c'est « l'homme qui engendre l'homme (4) ». Cette vision concrète et immédiate du devenir ou plutôt des devenirs multiples s'oppose à la fiction platonicienne de prétendus modèles des choses, qui ne sont en réalité que ces choses mêmes auxquelles on ajoute l'expression en soi et qui, loin d'expliquer les choses, ne font que les doubler.

Rien d'essentiel n'est ajouté à cette critique par l'argumentation que dirige Aristote contre les doctrines apparentées à

(1) Z, 13, 1039 a 2.
(2) M, 9, 1086 b 9 ; A, 9, 991 b 1-3.
(3) A, 7, 988 b 3-4.
(4) A, 9, 991 a 8-11 ; Z, 8, 1033 b 26-32 ; Λ 3, 1070 a 27.

celle des idées : d'abord contre la doctrine des êtres mathématiques, conçus par Platon comme des intermédiaires entre les idées et les choses sensibles, ensuite contre la théorie des nombres mathématiques érigés en réalités suprêmes par Speusippe, enfin contre la théorie des nombres idéaux chez Xénocrate. Pourtant il y a un point nouveau : Aristote ne peut pas dire des essences mathématiques ce qu'il disait des idées, qu'elles ne font que doubler les choses sensibles, puisqu'elles sont d'une autre nature. Mais alors, cette différence de nature est précisément le point de départ d'une critique inverse de celle qu'il adresse aux idées, à savoir le caractère complètement arbitraire (qu'il signale en particulier chez les partisans des nombres idéaux) du rapport entre le nombre et la chose qu'il a charge d'expliquer (1). Pourtant, pourrait-on dire, des sciences du type de l'astronomie qui substitue au ciel visible une construction mathématique faite de cercles ou de sphères, n'avancent-elles pas plus près de la réalité que celles qui en restent à la sensation? Ces sciences étaient vraiment le fort des platoniciens : et Aristote lui-même (2) admet bien que, dans des sciences telles que l'harmonique, l'arithmétique donne la raison ou l'essence des accords que les sens font connaître. S'ensuit-il que les réalités mathématiques sont distinctes des sensibles ? Si le ciel des astronomes est une réalité distincte du ciel sensible, il faudra qu'il y ait un ciel immobile à la place même où nous voyons le ciel se mouvoir (3). L'être mathématique n'a point cette réalité : il naît d'une abstraction qui envisage les formes et les limites en les séparant de leur contenu. Aussi Aristote ne considère pas du tout que les mathématiques rendent les substances réelles intelligibles ; comme les formes et les mouvements réguliers du ciel ont finalement chez lui des raisons physiques, de même il rejette les constructions mathématiques

(1) M, 8, 1084 a 12-27.
(2) *Seconds Analytiques*, I, 9.
(3) B, 2, 997 b, 12-24.

que l'on essayait alors de phénomènes comme la vision. Les mathématiques n'atteignent que des prédicats des choses, des quantités et n'envisagent point la substance, l'être comme tel; ce n'est pas de leur côté que l'on trouvera la métaphysique.

V. — La théorie de la substance

En écartant la doctrine d'après laquelle les quiddités ou essences des choses sont des substances éternelles réalisées en dehors des choses dont elles sont les essences, Aristote ne prétend pas nier du tout, bien au contraire, que les quiddités soient; seulement la quiddité est dans la chose elle-même; la quiddité de l'homme est dans Socrate et Callias. Sous un de ses aspects, la métaphysique est l'ensemble des règles qui permettent d'isoler cette quiddité du reste des attributs. Mais, par la nature du problème, il n'y a pas là matière à démonstration, puisqu'on ne démontre pas la quiddité ; d'où en ce domaine, cet appel fréquent soit à l'expérience, soit à l'opinion, qui est le signe de la méthode dialectique.

D'une manière générale, si la substance dont il s'agit est nous-même, il est aisé d'éliminer de l'essence des attributs comme musicien, vêtu de blanc, qui sont acquis et n'appartiennent pas à nous-même comme tels ; il reste, comme résidu, les caractères qui appartiennent à la définition ; « l'essence est de toutes les choses dont il y a définition »; elle ne contient que ce qui dans la chose n'est pas dérivé mais primitif. Mais encore faut-il distinguer la définition qui suppose que le défini est en autre chose, définition qui n'atteint que les choses dérivées et non pas les substances, et la définition proprement dite qui est celle d'une essence qui ne se rapporte pas à autre chose; ainsi pair, qui se définit divisible par deux, implique nombre; camusité, qui signifie courbure dans le nez, implique le nez; l'essence ou quiddité n'appartient à ces choses que secondaire-

ment et non pas primitivement comme elle appartient à la substance (1).

Le terrain ainsi déblayé, reste la principale difficulté : qu'est-ce qui fait l'unité de l'essence exprimée par la définition, unité sans laquelle elle ne peut être une substance ? Si la définition de l'homme est animal bipède, qu'est-ce qui fait que animal bipède désigne une essence unique et non une collection de deux termes, tandis que animal blanc est un composé d'essence et de qualité (2) ? Question fort grave, puisqu'il s'agit de savoir si, comme les atomistes l'ont prétendu, on peut obtenir l'essence d'un être par simple juxtaposition d'éléments, ou si l'essence a une véritable unité. Pour y répondre, il faut distinguer entre les parties matérielles d'un être et les parties de sa forme ou de son essence : ainsi les parties matérielles d'un cercle, ce sont les segments en lesquels il est divisible ; ses parties formelles, c'est le genre (figure plane) et la différence qui le définissent. Or le cercle ne naît pas de la juxtaposition de ses parties matérielles, auxquelles même il est antérieur, puisque la notion du demi-cercle implique celle du cercle ; de même l'angle aigu, partie matérielle de l'angle droit, est pourtant logiquement postérieur à l'angle droit, puisqu'il se définit l'angle plus petit qu'un droit. De même la main est postérieure et non pas antérieure à l'essence du corps vivant, puisqu'elle ne saurait exister comme main, à part de ce corps. Il est vrai qu'on ne distingue pas toujours clairement les parties essentielles des parties matérielles ; il est difficile par exemple de voir que la chair et les os ne font point partie de l'essence de l'homme. Et les platoniciens ont profité de cette difficulté pour réduire l'essence formelle de toutes choses à des nombres, rejetant tout le reste dans les parties matérielles (Z, 11).

Mais, la distinction supposée faite, il en résulte d'abord que l'unité de l'être ne résulte point de la conjonction ou juxta-

(1) Z, 4, 1030 b, 4-6.
(2) Z, 12, 1037 b, 10-18.

position de parties matérielles, puisque ces parties sont postérieures à l'être, mais du mode d'union de ses composants logiques, genre et différence. Il y a deux manières pour un attribut de s'unir à un sujet, soit que le sujet participe à l'attribut (l'homme est blanc) soit que l'attribut soit contenu dans le sujet (le nombre deux est pair) ; mais la différence ne peut appartenir au genre d'aucune de ces deux manières ; comment le genre pourrait-il participer à plusieurs différences qui sont contraires entre elles ? Comment les différences pourraient-elles être comprises dans le genre sans que tout se réduisît à l'unité d'un genre ? Il y a entre le genre et la différence un mode d'union tout à fait autre et bien plus intime : animal et bipède ne désignent pas deux êtres mais un seul, qui, d'abord comme animal, apparaît relativement indéterminé (c'est-à-dire matière ou être en puissance), puis comme bipède est relativement déterminé (c'est-à-dire forme et être en acte) ; la définition est donc un énoncé un et énonce un être un, en le déterminant d'abord incomplètement par le genre (l'animal étant le bipède en puissance), puis complètement par la différence bipède (1). Il n'y a pas là la moindre juxtaposition de parties étrangères l'une à l'autre ; on ne parle pas de deux choses différentes en parlant d'animal et de bipède, mais d'un même être d'abord indéterminé, puis déterminé.

Mais il est clair que, pour que la réponse soit valable, la notion complète et actuelle d'homme doit préexister à ses composants ; car la notion d'animal ne peut être considérée comme indéterminée que relativement à une notion complète telle que celle de l'homme. Il ne faut donc pas définir « comme on a l'habitude de faire » (2), c'est-à-dire sans doute avec la méthode de division platonicienne qui prétend construire synthétiquement les espèces en partant du genre, et va ainsi de l'être en puissance à l'être en acte, mais d'une autre manière, c'est-à-dire analyti-

(1) Z, 12, 1037 b, 8-27.
(2) H, 4, 1045 a, 20-22.

quement en allant de l'acte à la puissance. L'unité de l'essence se trouve donc achetée au prix du renoncement à toute méthode génétique et constructrice des concepts : l'essence n'est pas composée d'éléments comme la syllabe l'est de lettres ; elle est simple et indivisible (l'analyse de la définition n'étant pas, on l'a vu, une véritable décomposition). Or « il n'y a, pour des termes simples, ni à rechercher ni à enseigner ; ou du moins la recherche est d'un autre genre (1) ».

Il n'y a pas d'autre moyen de saisir ces termes indivisibles que cette intuition intellectuelle immédiate qu'Aristote appelle la pensée (νόησις), et qui est à l'essence comme la vision est à la couleur, ne pouvant pas plus errer sur son objet que chaque sensation sur son sensible-propre ; il peut y avoir erreur quand on compose des pensées, non quand on pense des termes simples par une sorte de contact immédiat (2). Remarquons, pour préciser, que l'intuition intellectuelle n'est pas, comme chez Platon, au bout d'un long mouvement dialectique qui nous fait dépasser les choses sensibles ; la pensée est dans la perception sensible ; elle est immanente à la sensation, comme l'essence l'est à la chose (3) ; « il y a perception sensible de l'universel, par exemple de l'homme en Callias, non de Callias seulement (4) ». La pensée, en usant de l'induction, produit l'universel. La pensée, loin de se séparer du sensible, va donc se tourner vers lui pour connaître les essences ; mais il n'y a pas chez Aristote de méthode pour dégager les essences, et il ne peut y en avoir ; simplement une confiance générale dans la pensée qui saura les découvrir.

VI. — Matière et forme ; puissance et acte

Il reste à montrer que l'essence (οὐσία) est véritablement l'être en tant qu'être, c'est-à-dire ce qui ne se réfère pas à un prin-

(1) Z, 17, 1041 b, 9.,
(2) *De l'âme*, III, 6, 430 b, 14.
(3) Θ, 9, 1051 b, 24-30.
(4) *Seconds Analytiques*, II, 15, 100 a 16.

cipe supérieur, ce qui est vraiment principe radical. Pour saisir la portée du problème, il suffit de songer aux résistances qu'Aristote devait trouver tant près des Platoniciens pour qui la construction génétique des essences était le problème fondamental que près des physiciens ou théologiens qui, à leur manière, prétendaient déduire la diversité des êtres. En niant la possibilité même de poser le problème, Aristote eut une influence immense sur la direction de la pensée philosophique : c'était mettre fin à toutes les tentatives d'explications génétiques que nous avons vu naître dans la pensée grecque. Aussi est-il particulièrement important de saisir sa doctrine sur ce point.

Aristote y emploie, par la nature même du sujet, qui porte sur des principes indémontrables, une méthode d'analogie, d'intuition, d'induction qui est sans rigueur démonstrative : les notions métaphysiques, qui se rapportent à l'être, placé au-dessus des genres de l'être, ne sont pas susceptibles de définitions, mais leur sens peut être seulement suggéré par l'analogie (1).

Cette argumentation peut se formuler ainsi : si l'essence (forme ou quiddité) est un principe premier, c'est qu'elle est un acte et que l'acte est toujours antérieur à la puissance.

Qu'est-ce que l'acte (ἐνέργεια) ? L'acte est à la puissance comme l'homme éveillé au dormeur, celui qui voit à celui qui a les yeux fermés, la statue par rapport à l'airain, l'achevé par rapport à l'inachevé (2). Les seconds termes de chaque couple sont « en puissance » chacun des premiers ; celui qui a les yeux fermés est voyant en puissance, l'airain est statue en puissance, ce qui veut dire que les yeux verront et que l'airain deviendra statue, si certaines conditions sont réalisées. Le voyant et la statue sont, à proprement parler, des êtres en acte, dont les actes sont respectivement la vision et la forme de la statue. La vision est un acte, en ce sens qu'elle reste également et uniformément vision

(1) Θ, 5, 1048 a 36.
(2) *Ibid.*, 1048, b, 1.

pendant tout le temps pendant lequel elle a lieu ; la vie, le bonheur, l'intuition intellectuelle sont pour la même raison des actes, tandis que la marche qui progresse et est à chaque instant à un stade différent est non pas un acte, mais une action ou un mouvement. L'acte (ἐνέργεια) est comme l'œuvre ou la fonction (ἔργον) de l'être en acte ; la vision est par exemple la fonction de l'œil (1) ; l'acte est encore entéléchie (ἐντελέχεια), c'est-à-dire état final et achevé qui marque les limites de la réalisation possible (2). Il est clair que la notion de puissance n'a pas de sens en elle-même et qu'elle est toute relative à l'être en acte ; c'est non pas par ce qu'il est, mais au contraire par ce qu'il peut devenir, que l'être en puissance est conçu comme tel. L'acte est au contraire le centre de référence par rapport auquel sont situés et ordonnés les êtres en puissance.

Or, « l'essence ou forme est un acte (3) » et l'acte par excellence ; car la quiddité est ce qui appartient à un être donné depuis sa naissance jusqu'à sa disparition, intégralement, sans progrès ni déficience ; elle n'est pas susceptible de plus ou de moins ; l'on n'est pas plus ou moins homme. Pour exprimer cette permanence inaltérable, Aristote emploie pour l'essence l'expression τὸ τί ἦν εἶναι, le fait, pour un être, de continuer à être ce qu'il était. De cette essence ou forme, il n'y a pas de devenir ; la forme de la sphère d'airain, qui est la forme sphérique, ne naît point lorsque l'on fabrique la sphère d'airain ; ce qui naît, c'est l'union de la forme sphérique et de l'airain (4). La naissance ou devenir consiste ainsi dans l'union d'une forme avec un être capable de la recevoir ; cet être en puissance, devenu être en acte après avoir reçu la forme, est proprement ce qu'Aristote appelle matière (ὕλη). La matière est l'ensemble des conditions qui doivent être réalisées pour que la forme puisse apparaître ; le coffre en puissance, ou, ce qui revient au même, la

(1) Θ, 8, 1050 a, 21-22.
(2) Θ, 3, 1047 a, 30.
(3) Θ, 8, 1050 b, 2.
(4) Z, 8, 1033 b, 5-11.

matière du coffre, c'est le bois (1). On le voit, la thèse d'Aristote revient à proclamer l'inexistence de l'être non défini ; tout être actuel, cet arbre, cet homme, a, tant qu'il existe, une essence unique qui en fait un être en acte (τόδε τι) ; ne pas exister, c'est, comme le légendaire bouc-cerf, n'être rien.

Maintenant (et c'est là, de tous les théorèmes aristotéliciens, le plus important), l'acte est antérieur à la puissance dans les trois sens du mot antérieur, logiquement, temporellement et substantiellement (2) ; logiquement, puisque, nous l'avons vu, la notion de l'être en puissance implique celle de l'être en acte par rapport à qui il est dit en puissance ; temporellement, puisque l'être en acte ne provient d'un être en puissance que sous l'effet d'un autre être déjà en acte ; par exemple le musicien en puissance ne devient musicien en acte que s'il est éduqué par un musicien en acte ; c'est l'homme qui engendre l'homme ; enfin substantiellement, puisque l'homme en puissance, qui est la semence, tient toute son essence d'un homme adulte et en acte.

La grosse objection et peut-être l'unique au fond qu'Aristote adresse à ses devanciers, c'est d'avoir méconnu la vérité de ce théorème, depuis les théologiens qui faisaient tout naître de la nuit (3), jusqu'à Platon qui veut faire naître la variété des êtres des genres suprêmes les plus indéterminés. Contre tous ces adversaires, Aristote ne se lasse pas de répéter ce qui en effet peut être présenté sous diverses formes, mais non pas prouvé, à savoir que l'existence ne peut être donnée que sous forme de substances actuelles, intégralement déterminées, et que l'indétermination ou la matière qui peut exister dans le monde n'est nullement une indétermination absolue et en soi, mais seulement relative à des formes plus complètes.

(1) Θ, 7, 1049 a, 18-27.
(2) Θ, 8, 1049 b, 19-12.
(3) Λ 6, 1071, b, 26-28.

VII. — PHYSIQUE ; LES CAUSES, LE MOUVEMENT, LE TEMPS, LE LIEU, LE VIDE

L'acte, c'est-à-dire la fonction agissante d'un être actuellement existant, tel est donc, en chaque cas, le principe final d'explication ; l'œil sera expliqué lorsque l'on aura montré que ses matériaux sont choisis et disposés pour la vision ; l'animal, lorsque l'on aura montré tous les organes combinés pour rendre possibles les fonctions vitales ; la cité, lorsque l'on aura montré les activités humaines qui en sont les matériaux se combinant en vue d'une vie heureuse, facile et bonne. La science aristotélicienne consistera, pour une bonne part, à montrer comment des matériaux choisis s'organisent en vue d'une certaine fonction : la métaphysique n'a fait qu'en dessiner les cadres ou en indiquer l'esprit ; c'est à l'expérience de les remplir, et c'est là une œuvre collective, encyclopédique, sujette à des retouches à l'infini ; aussi rigides sont les cadres, aussi variée et multiforme la matière qui s'y insère.

Pour avoir un guide dans cette encyclopédie, il faut se tenir ferme à la maxime aristotélicienne suivante : « Il faut procéder du général au particulier (1) », c'est-à-dire de ces ensembles obscurs et confus que sont pour nous les premières connaissances à ces connaissances détaillées et distinctes qui, en soi sinon pour nous, sont les premières. La science d'Aristote a même rythme que son univers ; elle est un passage de l'indéterminé au déterminé ; l'opérateur de ce passage, c'est la pensée en acte, celle par exemple qui sait actualiser dans une figure géométrique les lignes qui y sont en puissance et qui serviront à démontrer le théorème. La science d'Aristote ne progresse pas en profondeur ; elle va plutôt s'étendant et s'épanouissant.

C'est que la recherche des fonctions, actes ou essences, est

(1) *Physique*, I, 1, 184 a, 23.

absolument solidaire des investigations expérimentales sur les conditions matérielles dans lesquelles ces fonctions peuvent se réaliser; ces investigations qui, naturellement, sont illimitées, forment la grande partie des travaux d'Aristote. La physique générale sera complète lorsque, ayant défini les êtres naturels en général, nous aurons saisi le mécanisme du mouvement qui les réalise. L'étude de l'être vivant sera complète quand, ayant défini les fonctions vitales en général et l'âme, nous aurons décrit les mille combinaisons organiques qui lui permettent de se réaliser. La forme est toujours ainsi inséparable d'une matière, l'être en acte de l'être en puissance.

Les notions fondamentales de la physique se réfèrent à cette union. La théorie des causes répond à la question : qu'est-ce qui fait que tel sujet acquiert telle forme, que le malade guérit ou que l'airain devient statue ? C'est la cause matérielle de quoi la chose est faite ; c'est ici l'airain ou le malade ; la cause formelle, forme, modèle ou essence, qui est l'idée de la santé dans l'esprit du médecin ou l'idée de la statue dans l'esprit du sculpteur ; la cause motrice, qui est le médecin ou le sculpteur ; la cause finale, c'est-à-dire l'état final ou achevé en vue duquel l'être en puissance est devenu être en acte, la forme de la statue vers laquelle change l'airain, celle de la santé vers laquelle change l'organisme (*Physique*, II, 3).

La *nature* est aussi définie non à proprement parler comme forme, mais par une certaine relation à la matière. En envisageant d'une part des produits des arts comme une statue ou un lit, et d'autre part des êtres naturels comme une pierre ou un homme, on s'aperçoit que les seconds ont en eux-mêmes le principe de leur mouvement et de leur repos, tandis que les premiers ont ce principe en un être étranger à eux, le sculpteur ou le charpentier ; dans le cas de la nature, nous avons affaire à une force active immanente (« la semence produit une œuvre d'art ») ; dans le cas de l'art, la force active qui est une pensée abandonne l'œuvre une fois faite. Ce qui distingue l'un de l'autre, c'est

donc bien le rapport de la forme à la matière, intérieur dans l'un, extérieur dans l'autre (1).

Dans la même notion du rapport de la forme à la matière prennent un sens les notions généralement répandues de chance et de spontanéité auxquelles la critique des physiciens tendait à dénier toute valeur : notions populaires et immédiates désignant non l'absence de causes, ainsi que disent les physiciens, mais au contraire des causes agissantes pour notre bonheur ou notre malheur. L'homme qui, allant à l'agora, a la chance de trouver un débiteur à qui il ne songeait pas et de recouvrer ainsi sa dette croit avec raison que la chance est une cause parfaitement réelle. Elle est en effet réelle, mais à condition qu'on la considère comme toute relative, de la même façon que la matière n'est telle que relativement à la forme. Ainsi la chance ne peut se définir que par rapport aux actes qui sont faits en vue d'une fin ; il y a chance, lorsqu'un acte fait un vue d'une fin a les mêmes conséquences que s'il avait été fait en vue d'une autre fin ; ainsi le créancier recouvre sa dette comme s'il était venu pour cela. La chance n'est donc pas une cause première comme la volonté ou l'intention ; elle est plutôt cause par accident, en ce sens que l'acte dont l'événement heureux ou malheureux est l'effet n'a pas été fait pour le produire ; mais encore est-il que cet effet aurait pu être une fin pour la volonté La chance est par suite un fait rare, tandis que les faits produits par des causes définies sont ceux qui se produisent toujours ou au moins la plupart du temps. La spontanéité est de même nature que a chance ; mais son domaine est plus large : elle est, à la finalité naturelle, ce que la chance est aux fins intentionnelles de la volonté ; si un trépied en tombant se dispose de manière à servir de siège, nous disons qu'il est tombé spontanément. C'est donc une aussi grosse erreur de nier ces causes que d'en faire des causes premières, antérieures à l'intelligence et à la nature.

(1) *Physique*, II, 1 ; *Métaphysique*, Z, 9, 1034 a, 33.

Enfin, cette liaison commande l'idée qu'Aristote se fait du mouvement. Il importe de songer que, pour lui, le mot de mouvement évoque les changements d'état d'êtres déterminés. Le mouvement local, par exemple, ce n'est nullement un espace parcouru en un temps donné, définition telle que tout mouvement ait un rapport précis avec un autre mouvement, mais c'est le mouvement de l'être vivant, saut, marche, reptation ou vol, ou bien le mouvement de la pierre, mouvement vers le centre du monde, celui de l'astre, mouvement circulaire (1) ; ce sont là mouvements d'espèce différente (parce qu'ils appartiennent à des substances différentes) et non pas seulement de quantité différente ; ils dépendent en une grande mesure de la nature du sujet qui les possède. Mais il y a bien d'autres changements d'états que des mouvements locaux ; il y a par exemple le changement qualitatif ou altération, comme le changement de couleur de la peau dans la passion ou dans la maladie, le changement en quantité, accroissement ou diminution, par exemple lorsque l'enfant grandit jusqu'à ce qu'il ait atteint sa taille d'adulte, ou lorsque le malade maigrit de consomption.

Tout mouvement est donc limité entre un état initial et un état final (2) qui aboutit au repos, lorsque se sont développées tout ou partie des possibilités contenues dans l'état initial. D'où la formule célèbre : « Le mouvement est l'acte du possible en tant que possible (3) ». Ce n'est pas en tant qu'être vivant d'une telle taille que l'enfant grandit, c'est en tant qu'il est enfant, c'est-à-dire qu'il a la possibilité d'atteindre la taille adulte ; cette possibilité réalisée, le mouvement cesse. Le mouvement n'a donc de sens que dans le rapport de la forme à la matière, de l'actuel au virtuel.

Le mouvement est en général désigné par référence à l'état final vers lequel il tend ; le noircissement est l'altération qui

(1) *De la marche des animaux*, chap. III, début.
(2) *Physique*, V, 1, 224 b, 35
(3) *Physique*, III, 1, 201 a, 27-29.

tend vers le noir ; mais il ne faut pas perdre de vue que le mouvement part d'un état initial qui est le contraire de l'état final, ou intermédiaire entre cet état et son contraire (1). Si une chose noircit, c'est que, au début, elle était blanche ou du moins grise ; si elle grandit, c'est qu'elle était petite ; si une pierre tombe vers le bas, c'est qu'elle était en haut. Tout mouvement par conséquent a lieu entre des contraires, du haut en bas, du blanc au noir, puisqu'il ne fait que substituer un contraire à l'autre ; de plus, l'état initial et l'état final, étant des contraires, sont nécessairement dans le même genre ; il n'y a de mouvement que d'une couleur à une couleur, d'un lieu à un lieu. Il y aura donc autant de genres suprêmes de mouvement qu'il y a de genres de l'être qui admettent des contraires ; or parmi les catégories, seules, celles de la qualité, de la quantité et du lieu sont dans ce cas ; d'où les trois seuls genres de mouvements : altération, augmentation et diminution, mouvement local ; ces trois genres de mouvements sont tout aussi irréductibles à un genre commun que les genres de l'être dont ils dérivent (2). Dans chacun de ces genres le mouvement a pour point de départ la privation d'une certaine qualité et pour point d'arrivée la possession de cette qualité ; le mouvement va du non-blanc au blanc, du non-musicien au musicien. D'autre part, privation et possession doivent appartenir à un sujet qui ne change pas pendant le devenir, un homme par exemple (*Physique*, I, 7).

A ces trois genres, Aristote en ajoutait d'abord un quatrième qu'il a ensuite exclu (3) ; c'est la génération et la corruption, c'est-à-dire la naissance d'une substance et sa mort ; ce passage du non-être à l'être et de l'être au non-être ne doit pas s'appeler un mouvement, d'abord parce que « aucune substance n'a de contraire », ensuite parce qu'il est brusque et discontinu. La génération est sans doute précédée de mouvements de toute

(1) *Physique*, III, 2, 201 b, 22 sq.
(2) *Ibid.*, 1, 200 b, 32-201 a 9.
(3) Comparer *Physique*, III, 1, 200 b 32 et V, 1, 225 a 34.

espèce qui ont modifié la matière pour la mettre en état de recevoir la forme ; tel le travail préliminaire du statuaire ; le savant a même pour principal objet l'étude de ces transformations ; par exemple le traité *De la génération des animaux* étudie, avant tout, les modifications de la semence qui la rendront capable de recevoir la forme ; mais il ne faut pas confondre cette série de modifications qui sont de véritables mouvements avec la génération même qui coïncide avec l'état final où amènent ces mouvements dirigés vers elle et qui a lieu en un instant indivisible.

Les intentions de cette théorie du mouvement sont aisées à apercevoir si l'on songe au développement antérieur de la philosophie grecque : le mouvement était par excellence le flux, l'indéfini, l'illimité, cet élément rebelle à la pensée conceptuelle, que les platoniciens appelaient l'*autre* ou l'*inégal* (1). Ce flux universel qui fait naître et emporte des formes sans cesse changeantes rend impossible toute science et toute connaissance ; il ne restait plus qu'à « fuir d'ici » (2) et à chercher la science dans un monde transcendant. A cette image qui considère comme des réalités absolues des êtres en puissance, Aristote substitue la sienne, selon laquelle l'être en puissance est tout relatif à l'être en acte. Il n'y a point de flux universel : il n'y a qu'une collection de mouvements, dont chacun est limité d'une manière précise par un état initial et un état final. Il n'y a point de flux des formes substantielles ; la forme substantielle qui, comme cause finale, a dirigé la série des modifications qui ont amené la matière à la recevoir, reste stable et identique : la science, avec ses concepts stables, pénètre les choses mouvantes elles-mêmes.

Il reste pourtant des propriétés communes à tout mouvement, et qui, toutes, tiennent de l'infinité : c'est le continu, le fait d'exister en un temps et en un lieu et peut-être même dans le vide. Ces sortes de milieux continus, temps, lieu, vide, n'intro-

(1) *Physique*, III, 2, début.
(2) Platon, *Théétète*, 176 a.

duisent-ils pas des non-êtres absolus, indifférents à la forme, non dominés par elle ? Telle est bien la manière dont se présente le problème : comment rendre relatifs à la forme ou à l'essence, ces milieux qui réclament pour eux l'indépendance ? ou encore : comment revenir d'une théorie mathématique de l'espace et du temps, qui commençait à naître, à une théorie physique du lieu et de la durée, qui rattache à l'essence de l'être son lieu et sa durée, comme y sont rattachées sa couleur et sa figure, et qui voit, dans la notion du lieu, non pas l'intuition d'un milieu universel et indifférent, mais une notion générale née de la comparaison des lieux occupés par les corps ?

Dans la représentation de l'infini, du lieu, du vide, du temps, du continu, il y avait contre la métaphysique de la substance une mine d'objections : d'abord la vieille représentation ionienne de cet infiniment grand, où des mondes innombrables et sans cesse renaissants peuvent puiser sans fin la matière de leur renouveau ; puis l'idée platonicienne plus raffinée de l'infini qui voyait dans la dyade indéfinie du grand et du petit un absolu indépendant qui, en se combinant avec l'Un, formait les essences, l'idée tout à fait parente d'un espace ou lieu, indépendant des essences éternelles et où ne peuvent apparaître que les images de ces essences ; la réalité indépendante que Démocrite donnait au vide, qui devenait chez lui cette monstruosité d'une substance sans essence ; la théorie platonicienne d'un temps image de l'éternité qui forçait à nier la véritable substantialité de toutes les choses temporelles ; enfin une théorie de la continuité qui aboutissait à ne voir dans l'univers qu'un mouvement unique ; voilà tout ce qui parut à Aristote incompatible avec sa notion de la substance (1). Aussi s'agit-il moins pour lui d'étudier ces notions en elles-mêmes que de les élaborer de manière à les mettre en accord avec sa théorie de l'être ou de les nier, si l'accord est impossible.

(1) Cf. surtout *Physique*, VI, 10.

C'est ainsi que le seul argument qu'il donne contre la thèse platonicienne de l'infini comme réalité séparée et absolue, c'est que toute réalité de ce genre est une substance, que, partant, elle est individuelle, tandis que l'infini ne peut être que divisible (1). Voilà donc l'infini ramené à n'être que l'attribut d'une substance. Comment et dans quel sens peut-il être un attribut de la substance, sans en compromettre l'unité et l'indivisibilité, telle est la question qui commande toute la théorie. D'abord il ne peut y avoir de corps sensible infiniment grand ; un corps est, en effet, par définition, ce qui est limité par des surfaces ; ce corps ne pourrait d'ailleurs avoir aucune structure physique imaginable ; s'il était composé, il ne pourrait l'être que d'éléments eux-mêmes infinis ; car, à supposer un élément fini, il serait nécessairement absorbé par les éléments infinis, à qui leur grandeur infinie confère une puissance également infinie ; les éléments du corps prétendu sont donc tous infinis ; mais alors ils occupent chacun tout l'espace et se pénètrent mutuellement, ce qui est absurde. Mais ce corps ne peut davantage être simple ; car il n'y aurait plus de changement, puisque le changement n'a lieu qu'entre les contraires. On ne peut dire davantage de lui ni qu'il est homogène, puisque cette homogénéité parfaite supprime la distinction des lieux, du haut et du bas, et par conséquent les mouvements locaux naturels qui n'ont d'autre raison, comme on va le voir, que la tendance d'un corps à regagner son lieu propre ; il n'est pas non plus hétérogène, puisque, on l'a vu, les éléments dont il se compose devraient être tous infinis, donc occuper tous les lieux ; or, les éléments ne peuvent être hétérogènes que si chacun a son lieu propre (2).

Donc pas de corps infiniment grand. Est-ce à dire que l'on peut nier l'infinité ? On ne le saurait sans absurdité ; le temps se prolonge sans fin dans le passé et dans l'avenir ; la suite des nombres est illimité (infini par addition), la grandeur géomé-

(1) *Physique*, III, 5, début.
(2) *Physique*, III, 5, 205 a, 8.

trique est indéfiniment divisible (infini par soustraction). Mais en quoi consiste la divisibilité ? Dans le dernier cas, par exemple, en ce qu'il est toujours possible, ayant pris la moitié d'une grandeur, de prendre la moitié de cette moitié ; chaque grandeur que l'on prend est toujours une grandeur finie, mais chaque fois différente. Il en est de même de l'infini du temps et de la suite des nombres qui consiste non pas à arriver effectivement à un nombre infini, mais à toujours pouvoir prendre un nombre plus grand que celui auquel on s'est arrêté ; l'infini par addition est en un sens le même que l'infini par soustraction, puisqu'il consiste à maintenir la possibilité de toujours prendre une grandeur en dehors de celle que l'on a prise. Loin que l'infini soit comme on l'a dit ce en dehors de quoi il n'y a rien, c'est ce en dehors de quoi il y a toujours quelque chose. Cela revient à dire que l'infini n'est pas en acte, mais en puissance. Ainsi Aristote libère la philosophie de l'imagination présocratique du contenant infini qui serait la source toujours rajeunissante des mondes ; l'infini et l'illimité sont termes relatifs au fini, à l'achevé dans lesquels ils se trouvent comme une matière et par rapport auxquels ils prennent un sens ; car « il est absurde, il est impossible que ce soit l'inconnaissable et l'illimité qui contienne et qui définisse » (*Physique*, III, 6).

Mais à quel prix cette libération ? Et n'est-on pas forcé de nier du même coup la fécondité illimitée du devenir ? Or, c'est ce que ne veut pas Aristote ; en son monde limité, fait de substances définies, le devenir est inépuisable et n'a ni commencement, ni fin. Pareille chose n'est possible que si « la corruption d'un être est la génération d'un autre ». Si en un sens, le devenir va du non-être à l'être et de l'être au non-être, il va toujours en un sens plus exact de l'être à l'être ; un élément ne peut se détruire qu'en donnant naissance à un autre ; c'est en lui-même et non dans l'infini que le devenir trouve les sources de son propre rajeunissement (III, 8 début).

La théorie du lieu (IV, 1-5) est faite aussi pour protéger la

nouvelle métaphysique substantialiste. Aristote a très profondément vu que le problème du lieu ne se poserait pas pour lui, s'il n'y avait pas mouvement local, c'est-à-dire changement de lieu ; dans ce cas, le lieu serait un attribut du corps au même titre que la couleur. Mais il y a changement de lieu ; « là où il y avait de l'air, il y a maintenant de l'eau ». Qu'est donc ce singulier attribut que l'air n'emporte pas, qu'il cède à l'eau et qui paraît former comme une substance permanente ? En faire, comme le *Timée*, un réceptacle indifférent des choses, c'est affirmer une substantialité tout à fait équivoque ; en faire l'espace intérieur rempli par le corps, l'identifier aux dimensions du corps, c'est dire qu'il se déplace avec le corps, ce qui est absurde. Le problème paradoxal qui se pose, c'est de rattacher le lieu au corps pour faire du lieu un attribut, tout en le laissant pourtant séparé. Si nous considérons un corps, nous pouvons envisager la surface qui lui appartient, comme en contact immédiat par tous ses points avec la surface limitante qui appartient à son milieu ; cette surface limitante, sorte de vase idéal dans lequel est contenu le corps, est le lieu du corps : ainsi le lieu d'une sphère céleste est la surface interne de la sphère plus grande en laquelle elle est emboîtée. Le lieu d'un corps, tout au moins son lieu particulier, est donc « l'extrémité du corps qui le contient ». Il suit de là que le « lieu existe en même temps que la chose ; car les limites sont avec le limité » ; mais il appartient non à la chose qui est en lui, mais à celle qui contient cette chose : si le lieu est immobile, si les choses changent de lieu, c'est qu'il y a des choses qui sont des contenants immobiles ; le lieu n'est rien de séparé ; il se rapporte à des réalités substantielles ; tout danger pour la métaphysique est écarté.

Dangereuse est aussi la notion du vide, d'autant que les atomistes la considéraient comme indispensable à la physique,

(1) *Physique*, IV 4, 211, 6, 14.

mettant le physicien en demeure ou bien d'admettre le vide, ou bien de nier des phénomènes évidents comme le mouvement ou la condensation et la raréfaction, qui ne sauraient avoir lieu dans le plein. A quoi Aristote ne se contente pas de riposter; il attaque ; et, se plaçant sur le terrain de ses adversaires, il montre que la structure physique des choses à nous connue est incompatible avec l'existence du vide (1). D'abord nous ne connaissons que des mouvements locaux dirigés, mouvements naturels qui sont des mouvements du corps vers son lieu propre, le bas ou le haut, selon que le corps est pesant ou léger, et qui s'arrêtent une fois ce lieu atteint, ou bien mouvements violents qui le font sortir de son lieu propre et cessent dès que la cause motrice cesse d'agir ; ces mouvements sont nécessairement limités entre un état initial et un état final. Or, dans le vide, rien de pareil puisqu'il n'y a là ni haut ni bas ; il n'y a donc aucune raison pour que le mobile, dans le vide, ou bien ne s'arrête pas n'importe où, ou bien ne continue indéfiniment à se mouvoir. Il est bien instructif de voir comment cette conséquence qui, aux yeux d'Aristote, est absurde est un énoncé grossier du principe d'inertie qui, à son tour, a renversé la science aristotélicienne ; la reconnaissance de sa validité suppose que l'on a le droit de considérer le mobile, indépendamment de toutes ses propriétés physiques ; or pour Aristote, qui fait du mouvement un aspect ou une conséquence de ces propriétés, c'est là une absurdité ; un corps dans le vide serait un corps sans propriété physique ; et son mouvement ne pourrait être qu'arbitraire. Absurdité plus grande encore : un mobile, mû dans le vide, devrait être animé d'une vitesse infinie. Pour un moderne, à une force donnée agissant à un instant sur une masse donnée correspond une vitesse donnée ; si cette vitesse change, c'est que d'autres forces se sont appliquées au mobile, par exemple les forces de résistance émanées du milieu. Aristote est loin

(1) *Physique*, IV 6 à 9.

d'avoir une dynamique aussi précise : pour lui, la force consiste essentiellement à vaincre une résistance ; c'est, par exemple, la force du haleur qui tire un bateau ; la vitesse n'est nullement proportionnelle à la force, puisque l'expérience montre que le bateau, d'abord immobile, ne se met brusquement en mouvement que pour un certain degré d'effort ; de plus l'effort en agissant ne communique au bateau aucune vitesse, puisque le bateau s'arrête dès que l'effort cesse ; c'est donc par l'application renouvelée de la force que le mobile continue à se mouvoir : la vitesse dépend alors de la résistance à vaincre : supposez la résistance diminuant, la vitesse augmente ; à la supposer nulle, elle devient infinie. Ce qui a été dit de la traction peut se répéter de la poussée : un corps qui fait effort pour traverser un milieu a une vitesse qui augmente à mesure que la résistance des milieux qu'il traverse diminue ; si cette résistance devient nulle, la vitesse est infinie ; or, c'est précisément le cas du vide.

Restent les difficultés objectées par les partisans du vide ; pour le mouvement, les partisans du plein s'en tiraient par la théorie des mouvements en anneau, déjà indiquée par Platon : chaque mobile fait partie d'un cercle d'autres mobiles, et toutes les parties du cercle se déplacent à la fois, ce qui est possible sans vide ; pour la condensation et la raréfaction, ils admettaient que, à chaque augmentation de volume par changement d'eau en air par exemple, correspondait une diminution égale par changement d'air en eau, de telle manière que le volume total de l'univers reste le même.

Si le temps est essentiellement la succession des jours et des nuits, et en général des périodes, il est lié aux mouvements réguliers du ciel et naît, comme dit Platon, avec le ciel (1) ; c'était à la fois assurer une notion claire du temps, et éliminer l'antique et vague image cosmogonique d'un temps primitif

(1) *Physique*, IV, 10-14.

antérieur au monde. Sur ce dernier point, Aristote s'accorde naturellement avec Platon ; sur le premier, il admet bien sans doute que le temps est lié au mouvement, qu'il est quelque chose du mouvement ; et il en donne comme preuve que, dès que nous ne percevons plus le changement, par exemple dans l'état de sommeil et dans les états où l'âme ne change pas, nous ne percevons plus le temps ; mais Platon a eu tort de croire qu'il dépendait seulement du mouvement du ciel. Identifier le temps avec le jour, ses multiples et ses sous-multiples, c'est confondre le temps avec l'unité de mesure par laquelle nous le mesurons ; c'est réaliser le temps en dehors des mouvements qu'il mesure ; c'est faire du temps un nombre nombrant, le nombre par lequel nous comptons le temps, nombre qui se rattache effectivement aux mouvements célestes. Mais le temps est en réalité la chose que nous comptons, le nombre nombré ; et il est en chaque mouvement, quel qu'il soit ; car chaque mouvement a sa durée, comme un attribut qui lui appartient ; c'est « le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur », c'est-à-dire ce qu'à un instant donné, l'instant présent, qui est la fin du passé et le début de l'avenir, nous pouvons compter comme antérieur et comme postérieur. Nous le comptons au moyen des révolutions célestes, comme nous comptons une longueur au moyen de la coudée, sans que la longueur appartienne moins à la chose elle-même.

Ainsi s'orientent les efforts d'Aristote, pour transformer les notions de mouvement, d'infini, de lieu et de temps : en refusant de les concevoir comme séparés de la substance, il rejetait tout l'esprit des anciens physiciens, et il inaugurait un mouvement de pensée dont on verra plus tard les abus et les dangers.

VIII. — Physique et astronomie : le monde

C'est dans le même esprit qu'Aristote élabore l'image du monde qu'il recevait des astronomes géomètres du ve et du vi^e^ siècle.

Pour bien saisir la position d'Aristote, il faut se rendre compte du contraste qu'il y avait entre la représentation mathématique de l'univers créée par les astronomes et la représentation des physiciens. C'était un désaccord complet : d'une part, un ciel de même nature que les météores, engagé comme eux dans le devenir incessant des naissances et des corruptions ; un mouvement éternel unique dont l'état actuel de l'univers est seulement un des aspects ; une tendance à un mobilisme universel qui ne laisse nulle permanence à rien qu'au mouvement : d'autre part, l'astronomie de Platon et d'Eudoxe substitue au ciel sensible un ciel d'une structure géométrique permanente, composé de cercles ou de sphères concentriques animées chacune d'un mouvement uniforme ; elle affirme l'existence de mouvements distincts et irréductibles, puisque le système ne réussit que si chacune des sphères est animée d'un mouvement propre, indépendant du mouvement des autres ; elle met enfin en lumière l'opposition entre l'intelligibilité presque parfaite des choses célestes et les changements incessants des choses sublunaires.

Mais l'astronomie nouvelle ne se présente pas chez Platon comme une simple hypothèse ; elle vise en effet à restaurer et à justifier rationnellement une très antique idée religieuse dont la physique était la négation et contre laquelle s'acharnaient au IVe siècle les derniers représentants des Ioniens ; c'est l'idée d'une opposition de valeur religieuse entre le ciel et la terre, le ciel contenant des êtres divins et étant lui-même de nature divine. L'astronomie inclut donc en elle toute la chaleur d'une conviction religieuse, et c'est sur elle que Platon, dans les *Lois*, bâtit la religion qu'il impose aux citoyens. L'âme ou mouvement qui se meut lui-même, qui a l'initiative de tous les autres mouvements, est en effet, à ses yeux, une supposition nécessaire du nouveau système du monde ; c'est l'âme qui, par ses mouvements propres dont les noms sont vouloir, examiner, délibérer, mène toutes choses au ciel et sur terre (1).

(1) *Lois*, X, 893 c ; 896 a.

Aristote suit ce mouvement d'idées, mais en le transformant : il accepte l'astronomie d'Eudoxe, mais il en cherche les raisons physiques ; il accepte l'union étroite de l'astronomie et de la théologie, et c'est véritablement une théologie astrale qu'il institue ; mais au mouvement qui se meut lui-même, à l'âme, il substitue un moteur immobile, de la nature de l'intelligence.

Voyons le premier point : Aristote cherche à établir les raisons physiques du caractère primordial du mouvement circulaire, c'est-à-dire du mouvement uniforme d'un astre selon le grand cercle d'une sphère. Ce mouvement est seul à réaliser une condition que les physiciens cherchaient vainement dans les autres mouvements, à savoir la perpétuité. Les physiciens avaient le tort d'attribuer cette perpétuité à un mouvement d'altération qualitative, puisque, on l'a vu, ces mouvements ont nécessairement un état initial et un état final, puisqu'ils vont d'un contraire à un autre, du chaud au froid, par exemple. D'ailleurs des mouvements de ce genre sont nécessairement postérieurs au mouvement local ou transport ; il n'y a, en effet, altération que lorsqu'un patient subit l'effet d'un agent ; par exemple, la nourriture se transforme en chair par assimilation sous l'influence de l'être vivant ; mais, pour que cette influence ait lieu, il faut d'abord que le patient soit amené, par un mouvement local, au contact de l'agent. D'autre part, la capacité pour un être de produire un mouvement local est, chez lui, le signe de la perfection : la supériorité de l'animal sur la plante consiste en cette capacité qu'il ne possède que lorsqu'il est complètement formé et achevé ; or le parfait est nécessairement antérieur à l'imparfait. Mais parmi les mouvements locaux tous ne peuvent être continus. Ces mouvements sont, en effet, de deux sortes : les mouvements rectilignes dont le type est celui du poids qui descend ou du feu qui monte, et les mouvements circulaires. Or, les mouvements rectilignes ne peuvent pas être continus ; le monde n'étant pas infini, ils ont lieu nécessairement entre un état initial et un état final, contraires l'un à

l'autre, entre le haut et le bas, la droite et la gauche, l'avant et l'arrière. Dira-t-on que l'on peut concevoir un mobile se mouvant sans arrêt du haut vers le bas, puis du bas vers le haut, et ainsi de suite à l'infini ? Mais ce mouvement n'est d'abord pas un mouvement unique ; puisque le mouvement vers le haut est contraire au mouvement vers le bas, il se compose d'autant de mouvements qu'il y a eu de changements de direction ; de plus, ce n'est pas un mouvement sans arrêt ; il y a en réalité un arrêt, chaque fois que le mobile change de direction, puisque l'on ne peut concevoir que, par exemple, l'instant final du mouvement vers le haut soit le même que l'instant initial du mouvement vers le bas.

Il en est tout autrement du mouvement circulaire à sens unique ; son point initial est aussi le point final vers lequel il se dirige ; ou plutôt tout point de son trajet peut être à volonté considéré comme début, fin ou milieu ; c'est le seul mouvement qui soit, à chaque moment, tout ce qu'il peut être. De là cette conclusion qui sonne si étrangement à des oreilles modernes : le mouvement circulaire est le seul qui soit à la fois « simple et complet », car si un mouvement rectiligne a une direction simple, par exemple vers le bas, il n'est pas complet, puisqu'il exclut le mouvement de direction inverse ; et, s'il est complet, il n'est plus simple, puisque le mobile doit suivre successivement des directions différentes (1).

Cette cinématique, dont la pensée moderne aura plus tard tant de peine à se dégager, a sa racine dans la conception du mouvement ; Aristote définit un mouvement non point par ce qu'il est à chaque instant successif, mais par ce qu'il réalise globalement dans l'être qui en est le siège ; par exemple le mouvement rectiligne vers le haut, mouvement naturel du léger, est le mouvement par lequel le feu regagnant son lieu propre, réalise ainsi pleinement son essence. Le mouvement n'est

(1) *Physique*, VIII, 7 à 9, surtout 8, 264, b 9 et 9 début.

pas cette quasi-substance que disait Protagoras ; c'est un attribut de la substance, et, lorsqu'il est naturel ou volontaire, il doit avoir sa raison dans la substance elle-même : comme le mouvement du coureur du stade a sa raison dans sa volonté de gagner le prix, le mouvement du feu a sa raison dans la nature du feu qui a son lieu naturel dans les régions élevées. Ainsi, le mouvement circulaire a sa condition dans la nature de la substance du ciel. cette cinquième essence, différente des quatre éléments et dont la propriété essentielle est de pouvoir se mouvoir régulièrement. La simplicité du mouvement circulaire vient donc non pas de la simplicité de sa trajectoire, mais bien de l'unité d'intention qu'il manifeste ; simplicité veut dire unité de fin, et n'a pas égard à la complexité du mouvement pris en lui-même.

Voilà donc en quel sens le mouvement circulaire peut être un mouvement unique, simple et continuel, seul capable de réaliser le mouvement perpétuel que cherchaient les anciens physiciens. Or, ce mouvement perpétuel est, d'autre part, absolument nécessaire ; car il n'y a pas de temps sans mouvement, puisque le temps est le nombre du mouvement ; et le temps n'a pas commencé, c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'instant dont on puisse dire qu'il est l'instant initial du temps, puisque tout instant présent n'existe qu'à titre de limite entre le passé et l'avenir. Le mouvement circulaire du ciel est donc un mouvement perpétuel et nécessaire sans commencement ni fin ; n'étant pas un mouvement entre des contraires, il n'a pas de point initial. Il n'y a pas de cosmogonie ; il n'y a pas d'origine temporelle de l'ordre des choses célestes ; les schèmes de l'astronome sont devenus une réalité ; l'astronomie mathématique, fondée sur l'observation et l'analyse, se transforme en une physique dogmatique (1).

A cette physique céleste se lie étroitement la théologie. La substance du ciel a la puissance de se mouvoir d'un mouvement

(1) Sur la collaboration personnelle d'Aristote à l'astronomie des sphères et les modifications qu'il y apporta, voir *Métaphysique*, Δ, 8.

circulaire ; cette puissance, c'est sa matière qui est la matière locale ou topique, c'est-à-dire la simple possibilité de changer de lieu, sans altération ni changement d'aucune autre sorte (1). Mais cette possibilité qui, on l'a vu, doit éternellement se réaliser, qui la fait passer à l'acte ? Qui est le moteur ?

IX. — La théologie

De Platon, Aristote garde la notion du contraste entre des mouvements qui paraissent spontanés, tels que ceux du feu qui monte, de la pierre qui tombe, de l'être vivant qui se meut et s'arrête au gré de son désir, enfin de la course infatigable du ciel, et des mouvements qui sont dus à des poussées ou à des tractions. Leur thèse commune, c'est d'affirmer le caractère original et primitif du premier genre de mouvements, le caractère dérivé du second genre. Ceux-ci ne sont en effet intelligibles que par rapport aux premiers, puisqu'ils consistent à s'opposer à eux, principalement en faisant mouvoir des corps pesants dans une direction autre que leur direction spontanée vers le bas ; la mécanique n'est proprement que l'art de construire des machines telles que le levier, la balance, le coin, pour produire ces mouvements violents et contre nature pour l'usage de l'homme. Il s'ensuit qu'il est tout à fait inintelligible et même contradictoire de chercher comme les atomistes une explication mécaniste des mouvements du premier genre ; la perception commune, l'expérience, donne raison à cette thèse et s'oppose pour longtemps au développement de la géniale intuition de Démocrite, avec laquelle disparaîtrait toute la théologie d'Aristote.

Ces mouvements primitifs ont donc des moteurs qui ne sont point des corps, et dont l'action n'est pas mécanique ; ce sont,

(1) *Métaphysique*, Δ, 8, 1069, b 26 ; H, 1, 1042 b, 5-6.

pour les platoniciens, des âmes, c'est-à-dire des mouvements qui se meuvent eux-mêmes ; le platonisme des *Lois* et celui de l'*Épinomis* est une véritable restauration de l'animisme ; cette force spontanée qu'est l'âme existe non seulement chez l'animal mais pénètre l'univers entier dont elle dirige les moindres détails, depuis le mouvement des cieux jusqu'aux changements des éléments. Contre cette confusion, Aristote proteste ; là où le platonisme cherche unité et continuité, il distingue et hiérarchise : le mouvement d'un élément qui gagne son lieu propre, celui d'un être vivant, celui des cieux ne sont pas produits par des moteurs de même espèce. Le mouvement de la pierre qui tombe n'a rien d'un mouvement vital ; car il ne commence point et ne finit pas de lui-même ; mais il est produit par suite d'une circonstance extérieure, par la suppression de l'obstacle qui l'empêchait de gagner son lieu propre, et il s'arrête lorsque ce lieu est atteint (1). Au contraire, le mouvement local de l'animal a sa source en une représentation et un désir ; il se conforme à ce désir autant que le permettent les conditions mécaniques du mouvement et la constitution organique de l'animal ; il y a donc à la fois chez lui, selon son désir, pouvoir d'initiative et pouvoir d'arrêt, tandis que l'élément ne pouvait ni se mouvoir ni s'arrêter de lui-même. Enfin le mouvement des cieux n'est pas comparable à celui d'un animal.

Aristote, dans un ouvrage considéré sans doute à tort comme apocryphe (2), critique l'analogie que l'on s'efforçait alors d'établir entre eux ; on avait remarqué que ces mouvements supposaient des parties immobiles dans l'intérieur de l'animal, les points fixes (articulations) autour desquels peuvent tourner les segments du squelette, et de plus un plan fixe extérieur à l'animal, la terre, sur lequel il trouve un point d'appui : de même, dans l'univers, les pôles constituent les points fixes

(1) *Physique*, VIII, 4.
(2) *Du mouvement des animaux*, chap. III et IV.

autour desquels tourne le ciel, et la terre sur laquelle elle roule. Cette comparaison, poussée plus loin que ne le fait Aristote, amènerait à conclure que le moteur du ciel est de la même nature que celui d'un être vivant, c'est-à-dire de la nature d'une âme. Mais Aristote évite cette conclusion en montrant la faiblesse de l'analogie : en effet, dans une sphère qui tourne, il est faux qu'il y ait une partie qui soit immobile ; les pôles sont de simples points mathématiques sans réalité physique ; de plus, si l'on assimile le rapport de la terre au ciel avec celui de la terre aux animaux, il faudra dire que la terre est en dehors de l'univers. Contrairement à Platon, Aristote ne voit donc dans le ciel rien qui ressemble à un organisme vivant.

Ainsi moteur naturel de l'élément, moteur de l'animal et moteur des cieux sont de nature différente. Ils ont pourtant un attribut commun, c'est d'être eux-mêmes immobiles ; Aristote s'oppose avec force à l'idée platonicienne que le principe du mouvement puisse être encore un mouvement. D'une manière absolument générale, un moteur, en tant que tel, ne peut être mû ; car le moteur est ce qui est en acte ce que le mobile est en puissance ; par exemple c'est le chaud en tant qu'il échauffe ; c'est le savant en tant qu'il instruit ; si le moteur était mû comme le veut Platon, il faudrait qu'il fût à la fois et sous le même rapport savant et non savant, chaud et non chaud. Si donc il y a un être qui se meut lui-même, il n'est pas simple, et il se dédouble nécessairement en un moteur immobile et une partie mue par ce moteur (*Physique*, VIII, 5).

Chacune des classes de mouvements (naturel, vital et céleste) nous renvoie à une classe distincte de moteurs immobiles : nature, âme représentative, moteur du ciel. Il y a donc un nombre très grand de pareils moteurs, autant qu'il y a de mouvements distincts ou au moins de séries distinctes de mouvements enchaînés. La notion de moteur immobile coïncide au fond complètement avec la notion de forme ou d'être en acte ; le moteur, c'est l'être en acte en tant qu'il a rencontré un mobile

capable de passer de la puissance à l'acte. Le type de l'action motrice, c'est celle du médecin qui guérit son malade, du statuaire qui sculpte, c'est-à-dire une action qui ordonne les mouvements de telle façon que la matière devienne susceptible de recevoir une forme existant actuellement dans le moteur ; l'action est ordonnatrice en même temps que motrice. Et c'est pourquoi le mouvement cesse dès que le moteur n'agit plus, comme une armée est sans ordre dès qu'elle n'est plus commandée ; il n'est point quelque chose qui pourrait être communiquée au mobile et persister de lui-même ; le mobile comme tel n'a jamais de lui-même que la possibilité de se mouvoir.

Il reste à voir quelles sont, parmi ces moteurs immobiles, les particularités du moteur des cieux. Comme le mouvement du ciel est continu et uniforme, il lui faut un moteur éternellement en acte et dont l'action soit immuable, donc un moteur indivisible, puisqu'un moteur divisible épuiserait nécessairement son action au bout d'un temps fini (1). De quelle manière Aristote, partant de ces caractères purement formels du moteur des cieux, éternel et indivisible, en a-t-il dérivé l'idée que ce moteur était une intelligence toujours en acte, contemplant sans fin son objet, un vivant éternel et parfait, en d'autres termes, était Dieu (2) ? L'idée intermédiaire est celle d'être en acte ; le moteur des cieux est toujours en acte ; or, un être pleinement en acte, où il ne reste aucune trace de potentialité, de développement possible, de matière, de privation, ne peut être qu'une pensée (νόησις) ; Aristote imagine cet acte pur d'après l'état qui est en nous le plus divin et le plus agréable, c'est-à-dire la contemplation du savant qui, ayant atteint la vérité, en a une connaissance immobile et définitive ; si nous supposons permanent et total et dégagé de la vie corporelle cet état qui, chez l'homme, est passager, partiel et lié au corps, nous nous représentons l'acte pur, l'acte de l'intelligence, qui est la vie éter-

(1) *Physique*, VIII, 6.
(2) *Métaphysique*, Λ, 7, 1072 b, 27-29.

nelle et parfaite de Dieu, qui est Dieu lui-même. Il n'y a donc en Dieu aucune trace des opérations intellectuelles qui, dans l'âme humaine, supposent un changement, telles que la sensation, l'image, la réflexion qui cherche, la pensée discursive, pas plus que des fonctions végétatives qui se rapportent à la vie du corps ; Dieu n'est pas une âme, un principe vital, mais une pensée intellectuelle.

Mais une intelligence ne contient-elle pas toujours de la puissance ? Par exemple notre intelligence humaine n'est qu'une simple faculté de penser ; pour être en acte, elle doit subir l'influence de l'intelligible, à peu près comme la sensation qui ne peut être actuelle que sous l'action d'une chose sensible. A Dieu, s'il est intelligence, serait donc supérieur l'intelligible grâce à quoi il pense. Grave question, puisque nous voyons renaître du coup, au-dessus de moteur des cieux, tout le monde intelligible de Platon, que contemple le démiurge comme un modèle au-dessus de lui ; nous voyons compromise l'éternelle actualité du moteur des cieux, s'il peut cesser de penser. Aristote l'a résolue ainsi : puisque Dieu est l'être supérieur, il s'ensuit qu'il n'a pas d'autre intelligible que lui-même ; « il se pense lui-même ; il est la pensée de la pensée (1) » ; c'est ainsi seulement qu'il peut se suffire à lui-même. Est-ce là une solution purement verbale ? Aristote sait fort bien que, même chez l'homme, tout savoir, quel qu'il soit, sensation, pensée ou réflexion, est accompagné de la connaissance de lui-même ; on ne peut savoir, sans savoir qu'on sait ; mais l'objet principal du savoir n'est pas cette connaissance de soi ; il est un intelligible ou un sensible, distinct de l'intelligence et de la sensation. Ce qui en l'homme est l'accessoire devient en Dieu le principal ou plutôt l'unique ; il n'a plus à quêter en dehors de lui les objets de sa pensée, et c'est ainsi seulement que cette pensée peut être achevée et indéfectiblement parfaite. C'est vers cet état d'indépendance

(1) Λ, 9, 1074 b, 33

que tendent, chez nous, les sciences les plus élevées ; en effet, dans les sciences théoriques telles que les mathématiques, l'objet est identique à la pensée que l'on en a (1) ; la pensée épuise tout ce qu'il y a dans l'objet ; elle ne lui est point postérieure, ni davantage antérieure ; elle lui est identique.

La théologie d'Aristote est au sommet de la métaphysique et de la physique. Elle résout à la fois la question du moteur des cieux et celle de la substance : celle du moteur des cieux ; car la parfaite uniformité de leurs mouvements s'explique par l'immutabilité divine ; de plus, il est naturel que l'intelligence soit motrice, c'est-à-dire que les choses mobiles tendent à imiter, autant qu'il leur est possible, cette immutabilité ; Dieu meut le ciel comme l'aimé meut son amant (2). Les conditions de ce mouvement uniforme, c'est l'inaltérable quintessence ou éther capable du seul mouvement circulaire ; elle a sa raison d'être en ce mouvement qui est la fin pour laquelle elle existe. Aussi Dieu n'est pas le démiurge du monde, il ne connaît même pas le monde ; il est seulement la fin vers laquelle il aspire.

La théologie résout aussi la question de la substance ; avec Platon, Aristote admet une substance incorporelle séparée, c'est Dieu ; mais c'est en un sens bien différent des Idées. La grande différence, c'est que Dieu n'est point, comme les Idées, la substance de toutes choses, pas plus qu'il n'est l'objet de la science. En revanche, il est, si l'on peut dire, la substance par excellence, comme il est la science par excellence. Il est la substance par excellence, pour cette raison que ce qu'il est, son essence n'a pas à chercher d'appui en dehors de lui pour devenir une substance effectivement réalisée. Les autres formes substantielles, en effet, ne peuvent devenir effectivement des substances que si elles trouvent en dehors d'elle, dans une matière, les conditions de leur réalisation ; la statue ne peut

(1) *De l'Ame*, III, 7, début.
(2) *Métaphysique*, Λ, 7, 1072 b, 2.

devenir une réalité que grâce au marbre, l'homme que grâce à un corps organisé fait d'une multitude d'éléments. C'est pourquoi la forme substantielle qui est l'essence d'un être, n'est pas encore sa substance ; la substance désignera plutôt le composé de forme et de matière. En Dieu, acte pur, la difficulté disparaît ; la pensée n'a d'autres conditions qu'elle-même ; elle est sans matière ; cette substance éternelle identique à son essence, est le type que s'efforceront d'imiter les substances passagères, nées de la combinaison de la forme et de la matière ; mais elle ne remplace nullement ces substances. Dieu est aussi la science par excellence, mais une science inaccessible à l'homme, qui cherche ses objets dans le monde. On voit à quel point la place de la théologie dans la doctrine d'Aristote est différente de celle du monde des Idées dans celle de Platon.

Pour mieux la comprendre, il convient de parler de la crise qu'elle paraît avoir subie au cours du développement de sa pensée. Aristote est en général extrêmement réservé dans le développement de la théologie : « Les êtres non engendrés et incorruptibles sont sans doute précieux et divins, mais c'est eux que nous connaissons le moins... ; sans doute, avec le prix qu'ils ont, un léger contact avec eux nous est plus agréable que la connaissance des choses qui nous entourent, comme il est meilleur de voir la moindre part d'un objet aimé que de connaître avec exactitude beaucoup des autres êtres ; pourtant la proximité de ces êtres, leur parenté de nature avec nous, voilà des avantages en échange de la science des choses divines (1). » Paroles caractéristiques de l'ancien platonicien : ce n'est plus dans le suprasensible qu'il va chercher l'objet d'une science exacte ; la théologie est au-dessus des prises de l'homme. De là ses hésitations entre le monothéisme et le polythéisme. Il incline assurément vers le monothéisme, parce que l'unité d'organisation de l'univers ne saurait être attribuée qu'à l'unité de sa

(1) *Des Parties des animaux*, I, 5.

cause finale, et il termine sa théologie en citant le vers d'Homère, qui deviendra le texte perpétuel du monothéisme païen : « Il n'est pas bon qu'il y ait plusieurs maîtres (1). » Mais d'autre part Dieu est le moteur des cieux et un moteur immuable ; son effet doit donc être toujours le même ; or l'astronomie nous révèle l'existence d'un grand nombre de sphères concentriques, dont chacune est animée d'un mouvement propre, tout à fait indépendant de celui des autres ; les principes d'Aristote exigent ici qu'il y ait autant de moteurs distincts, et ils conduisent au polythéisme (2).

De là, la place réelle de la théologie d'Aristote ; la connaissance de Dieu en lui-même n'est nullement son but ; elle n'a aucun rôle en morale ou en politique. Dieu est considéré uniquement dans sa fonction cosmique, comme le producteur de l'unité du monde, unité qui en permet la connaissance rationnelle. Entre ce moteur immobile et les autres moteurs immobiles, à actions passagères et changeantes, que sont les âmes, la nature et, en général, les formes, il y a une hiérarchie ; l'action de chacun de ces moteurs inférieurs est déterminée non pas spontanément et à son gré, mais selon l'ordre qui vient du premier moteur et qui se transmet par le mouvement des cieux jusqu'à la terre. La science des choses naturelles consistera avant tout à démêler cette hiérarchie, dont chaque terme est la cause finale qui ordonne le terme inférieur, le mouvement du ciel s'efforçant par sa circularité et son uniformité d'imiter l'immutabilité divine, de même que, au-dessous de la lune, le cercle sans fin et retournant toujours sur lui-même des générations et des corruptions imite autant que le permet la matière, le mouvement du ciel.. « Tous les êtres naturels ont ainsi quelque chose de divin (3). » La théologie est la garantie qu'il y a non seulement des causes finales partielles travaillant chacune dans une sphère limitée,

(1) *Métaphysique*, Λ, 10, 1076 a, 24, (*Iliade*, II, 204).
(2) Cf. *Physique*, 258 b, 10 ; 259 a, 3 et *Métaphysique*, Λ, 8, 1074 a, 31-38.
(3) *Éthique à Nicomaque*, IX, 14, 1153 b, 32.

mais une cause finale universelle qui en règle l'action ; « l'homme engendre l'homme, mais le soleil aussi ».

X. — Le monde

L'univers entier est donc l'ensemble des conditions auxquelles le mouvement des cieux peut exister. En effet, s'il doit y avoir un mouvement circulaire, il faut qu'il y ait par opposition en son centre un corps qui reste immobile ; c'est la terre : le géocentrisme et l'immobilité de la terre sont donc démontrés. De plus, s'il y a de la terre, c'est-à-dire un corps pesant qui, déplacé du centre, tend à y retourner, il faut, par une nécessaire opposition, qu'il y ait du feu, c'est-à-dire un corps léger qui tend vers le haut ; car si un contraire existe, son contraire ne peut pas ne pas exister. Si l'on considère non plus l'affinité de l'élément avec son lieu propre, mais les qualités essentielles par où il manifeste son activité et sa passivité, l'on verra que de la même règle découle l'existence des éléments intermédiaires, eau et air ; car à la terre dont les attributs sont froid et sec, on voit que s'oppose non seulement le feu dont les attributs sont chaud et sec, mais l'eau dont les attributs sont froid et humide ; au feu, chaud et sec, s'oppose non seulement la terre, mais l'air qui est chaud et humide (1). Ainsi se déduisent les quatre éléments. On voit qu'Aristote, suivant une conception courante chez les médecins et les physiciens, reconnaît quatre propriétés actives fondamentales opposées deux à deux : le chaud et le froid, le sec et l'humide ; si l'on combine deux à deux en un même sujet ces quatre attributs, en excluant les combinaisons qui uniraient les opposés, il reste quatre combinaisons possibles, sec-froid, froid-humide, humide-chaud, chaud-sec ; chacune de ces combinaisons caractérise un élément, la terre, l'eau, l'air, le

(1) *Du Ciel*, II, 3.

feu ; il est aisé de voir que l'on passe de chacun au suivant et que l'on revient du quatrième au premier en substituant à une propriété du couple l'opposé de cette propriété ; ainsi on passe de la terre à l'eau, en substituant l'humide au sec, dans le couple que forme la terre. Il y a donc possibilité d'un passage continu d'un élément à un autre, dans un ordre déterminé, la terre pouvant se changer en eau, l'eau en air, l'air en feu ; chaque fois la corruption d'un élément est la génération du voisin ; de plus ce devenir est circulaire, puisque le quatrième élément peut, de la même manière, redonner naissance au premier (l'ordre pouvant d'ailleurs être inverse de celui que l'on a choisi) ; de cette manière ce devenir peut être sans fin. Cet incessant mouvement de transmutation circulaire n'est pas seulement possible ; il est réel ; si en effet les éléments ne se changeaient pas l'un dans l'autre, comme ils ont des mouvements limités vers le bas et le haut, chacun s'arrêterait en son lieu propre et le mouvement cesserait dans la région sublunaire : le cercle des transmutations imite à sa manière le mouvement circulaire des cieux. D'autre part, pour que ce cercle soit possible, il faut qu'il y ait dans le ciel plus d'un mouvement de translation circulaire ; car un seul mouvement, celui des étoiles fixes par exemple, laisserait les éléments dans le même rapport ; il faut donc qu'il y ait plusieurs sphères concentriques douées chacune d'un mouvement propre et dont l'axe est incliné sur celui du ciel des fixes ; grâce à l'inclinaison de l'écliptique se produisent ces effets variables que nous appelons les saisons, dont chacune est caractérisée par la prépondérance d'une des propriétés fondamentales des éléments, le chaud ou le froid, le sec ou l'humide, qui, selon la place relative du soleil, remporte temporairement la victoire sur son opposé.

Tel est, en raccourci (1), l'univers d'Aristote : tous les détails y sont commandés par l'ensemble. Le cadre de la physique des

(1) Pour une exposition d'ensemble, voyez *Du Ciel*, II, 3, continué par *De la Génération et de la Corruption*, II, 9.

choses sublunaires est ainsi déterminé ; elle est l'étude des actions et passions réciproques qui ont lieu soit entre les éléments, soit entre des corps déjà formés et qui produisent tous les mélanges et altérations, grâce auxquels de nouveaux corps pourront naître, de nouvelles formes substantielles s'insérer dans la matière. Et il ne faut pas oublier que tous ces changements, bien qu'ils aient leurs conditions matérielles dans les forces élémentaires, ont leur cause finale, leur cause véritable dans la forme vers laquelle ils sont orientés ; le remède agit par une suite d'altérations de la substance vivante ; mais la cause véritable de ces altérations, c'est la santé. Il faut se garder de croire que la production d'un corps nouveau est due à ces combinaisons ou altérations qui n'en sont que les conditions.

Encore ces conditions peuvent-elles être étudiées en elles-mêmes. Un corps ne subit l'influence d'une force que parce qu'il y a en lui de la matière, c'est-à-dire au fond la possibilité d'un changement ; ainsi lorsque l'air, sous l'influence du froid, se change en eau, ce n'est pas la chaleur de l'air qui a pâti, puisque la chaleur est une forme ; sans matière, le feu serait impossible ; c'est en réalité sa matière (1). On appelle matière première cette puissance de changement entièrement indéterminée qui est impliquée dans la transmutation des éléments ; au contraire la matière seconde, par exemple l'airain d'une statue, est déterminée en elle-même, bien qu'elle soit indéterminée relativement au changement qu'elle est encore capable de subir (2). C'est donc grâce à la matière que l'agent peut agir en s'assimilant le patient, par exemple le feu en échauffant ; pour qu'il y ait action, il faut donc que l'agent rencontre un patient qui actuellement est différent de lui, mais qui lui est semblable en puissance. Un cas spécialement important, c'est le mélange, qui se forme par suite d'actions et de passions réciproques entre

(1) *De la Génération et de la Corruption*, I, 7, fin.
(2) *Métaphysique*, Θ, 7, 1049 a, 25.

deux corps ; le mélange n'est pas une juxtaposition, comme le prétendent les atomistes, mais une union réelle où toute partie, si petite qu'elle soit, est homogène à l'ensemble : encore ici, nous trouvons cette même absolue confiance en la sensation brute et non analysée, qui est caractéristique de l'esprit d'Aristote. Les différences du mélange dépendent à la fois des doses et de la nature des corps qui y entrent ; le corps mélangé peut disparaître s'il est en trop petite quantité, comme une goutte d'eau dans la mer, ou s'il est beaucoup plus passif que l'autre ; par exemple dans un alliage d'étain et d'airain, l'étain disparaît ne laissant plus qu'une couleur (1).

Une première application de cette physique est dans les *Météores* où Aristote a cherché à déterminer les diverses actions qui produisaient cet ensemble de phénomènes irréguliers, voie lactée, comètes, apparitions ignées, qui se produisent au-dessous de la sphère de la lune, et aussi les états généraux de l'atmosphère, vents, tremblements de terre, foudre, tempête. Le IV[e] et dernier livre est consacré à l'étude de ce que l'on pourrait appeler les divers états de la matière sous l'influence des deux causes actives par excellence, du chaud et du froid ; les phénomènes de la cuisson et de la congélation sont spécialement signalés ainsi que les états dus au mélange, comme le mou, le facile à courber, le fragile, le cassable, etc.

Toutes ces études sont orientées vers le dernier chapitre qui a pour objet l'étude des mélanges qui forment les diverses parties de l'être vivant, os, muscle, etc.

XI. L'ÊTRE VIVANT : L'AME

Les éléments n'existent qu'en vue de la formation de ces tissus vivants ; ces tissus n'existent qu'en vue de la formation d'organes tels que l'œil ou le bras ; ces organes eux-mêmes

(1) *De la Génération et de la Corruption*, I, 6 à 10.

n'existent qu'en vue d'accomplir certaines fonctions très compliquées, telles que la vue pour les yeux, ou le mouvement pour les bras. Les fonctions vitales en exercice sont donc une des fins principales pour lesquelles la nature agit et opère toutes les combinaisons et mélanges qui rendront possible l'être vivant.

Mais la vie n'est pas le produit de ces combinaisons et de ces mélanges ; le corps organisé a seulement la vie en puissance ; il ne sera vivant en acte, c'est-à-dire il ne pourra exercer effectivement les fonctions d'un corps vivant, la nutrition, le développement jusqu'à l'état adulte, la corruption, que lorsqu'il aura reçu cette forme substantielle, qui s'appelle l'âme. L'âme est « l'entéléchie première d'un corps naturel qui a la vie en puissance (2) », c'est-à-dire qui est doué d'organes propres à accomplir les fonctions vitales. Elle est donc liée à ce corps à la manière dont le tranchant du fer est lié à la hache ; elle est la condition immédiate de l'activité du corps, à peu près de la même manière que la science que possède le savant est la condition immédiate à laquelle il contemple la vérité ; de même que le savant ne la contemple pas toujours, de même l'âme n'agit pas toujours et a sa période de sommeil ; mais elle est toujours immédiatement apte à agir.

L'âme est donc avant tout chez Aristote principe de l'activité vitale, moteur immobile de cette activité. La psychologie est l'introduction à l'étude des êtres vivants, comme la théologie est l'introduction à l'étude de l'univers ; elle n'a plus d'objet propre et séparé comme dans la tradition de Pythagore et de Platon ; l'âme n'est plus la voyageuse qui va de corps en corps accomplir sa destinée à elle ; elle est liée au corps comme la vue est liée à l'œil (3). Rien ne reste du mythe platonicien, qu'Aristote semble avoir accepté dans ses premiers écrits ; le problème

(1) *Des Parties des animaux*, II, 1 ; ce que nous appelons les tissus sont les homéomères, composés de parties homogènes, les organes étant des anhoméomères, composés de plusieurs homéomères.
(2) *De l'Ame*, II, 1, 412 a, 27.
(3) *De l'Ame*, II, 1, 412 b, 18.

de la morale est aussi indépendant de la psychologie qu'il l'est de la théologie ; âme et corps naissent et disparaissent ensemble.

Il s'ensuit aussi qu'il n'y a pas, comme l'a cru Platon, d'étude de l'âme en général ; le philosophe étudie l'âme à la manière dont le géomètre étudie les figures : le géomètre n'étudie pas la figure en général, qui ne désigne aucune essence, mais le triangle, le polygone, etc., et ainsi une série de figures, de la plus simple à la plus composée, dont chacune implique les précédentes, mais non les suivantes. De même, le philosophe étudie la série des fonctions ou facultés ou puissances de l'âme dont chacune implique les précédentes mais non les suivantes : fonction nutritive, sensitive, pensante et motrice ; qui possède par exemple la fonction sensitive possède la nutritive ; mais l'inverse n'est pas vrai, et la plante par exemple a seulement la capacité de se nourrir. Ces fonctions ne constituent pas, pour qui en possède plusieurs, autant d'âmes différentes ; elles diffèrent logiquement, puisqu'elles aboutissent à un acte différent, mais non pas localement ni par leur substance ; chaque vivant a une âme unique (*De l'Ame*, II, 2).

La théorie des fonctions de l'âme est née très évidemment de la classification des êtres vivants en végétaux, animaux sans raison et animaux raisonnables. Mais cette classification tranchée ne doit pas faire oublier qu'Aristote est essentiellement continuiste et qu'il voit dans la vie supérieure non une pure et simple addition, mais bien la réalisation de quelque chose qui était ébauché dans la vie inférieure. « Chez la plupart des autres animaux, il y a des traces des caractères qui se distinguent avec le plus d'évidence chez les hommes : sociabilité et sauvagerie, douceur et dureté, courage et lâcheté, timidité et assurance. Il y a même chez beaucoup des images de l'intelligence réfléchie. C'est par le plus et le moins que ces animaux diffèrent de l'homme, et que l'homme diffère de beaucoup d'entre eux. La nature passe peu à peu des êtres inanimés aux animaux, à tel point que la continuité fait que les limites nous échappent et que nous ne savons

à qui des deux appartiennent les intermédiaires ; à propos de certains êtres marins, on peut demander s'ils sont animaux ou plantes (1) ». Ce n'est pas qu'Aristote ait la moindre tendance à favoriser un évolutionnisme comme celui d'Empédocle ; tout au contraire c'est pour lui une règle absolue (qu'il transporte du domaine de la vie à la nature entière) qu'on ne peut pas passer d'un genre à un autre, et que le semblable produit toujours son semblable ; comme il y a identité spécifique entre la santé du médecin et celle qu'il produit chez le malade, il y a toujours identité spécifique entre le générateur et l'engendré ; les êtres vivants se répartissent en espèces fixes incorruptibles dont la forme est transmise d'un individu périssable à un autre par la génération ; c'est ainsi seulement que le vivant peut imiter le cours éternel des astres et atteindre la perpétuité. Ainsi la thèse de la fixité des espèces se relie aux tendances les plus profondes d'Aristote, à sa recherche de points fixes dans le devenir. La continuité est chez lui tout autre chose que l'évolution ; c'est non pas l'explication du supérieur par l'inférieur, mais tout au contraire de l'inférieur par le supérieur, de la plante par l'animal, de l'animal par l'homme : seul le parfait et l'adulte nous permet de comprendre l'imparfait.

C'est là l'idée maîtresse de l'étude des facultés de l'âme, qui peut alors s'envisager sous deux aspects : en premier lieu, l'étude de chacune des facultés est comme l'introduction à un chapitre d'anatomie qui décrit les tissus et les organes formés de ces tissus qui permettent à la faculté de s'exercer : ainsi la fonction nutritive qui est l'assimilation de la nourriture par le corps, telle que le corps s'accroisse à l'état adulte et s'y maintienne, commande tout un mécanisme d'actions corporelles sans lesquelles elle ne peut être connue ; c'est d'abord la cuisson de l'aliment ingéré par la chaleur intérieure, émanée du cœur, qui, comme principe du chaud, est engendré le premier dans l'animal ; la nourriture

(1) *Histoire des Animaux*, VIII, 1.

liquéfiée ou durçie par le chaud circule dans les veines, et elle filtre à travers elle, comme à travers un vase d'argile cru ; ses parties aqueuses se condensant sous l'effet du froid forment la chair ; ses parties terreuses qui contiennent encore un peu d'humidité et de chaleur, les perdent sous l'action du froid et deviennent les parties dures telles que les ongles et les cornes ; chaque être vivant a d'ailleurs autant de chaleur innée qu'il convient à cet effet (1). De même la fonction sensitive commande l'étude anatomique et physiologique des organes des sens. D'une manière générale, ces facultés ne sont nullement des explications paresseuses, mais comme des centres de direction dans la recherche expérimentale.

Sous un second aspect, l'étude de chaque fonction est comme orientée vers l'étude de la fonction supérieure, et surtout de celle qui leur est supérieure à toutes, à savoir la pensée intellectuelle. Ce trait se montre surtout dans l'étude des facultés de connaître ou de discerner le vrai du faux. Ce discernement a lieu soit à l'aide de la sensation soit à l'aide de la pensée ; Aristote reste pleinement fidèle à cette distinction platonicienne et critique fort vivement les physiciens qui réduisent la pensée à la sensation (*De l'Ame*, III, 3) ; mais la signification en est changée, parce qu'Aristote accentue moins l'opposition que la continuité. Dans la sensation déjà, il cherche à faire voir ce qu'il y a de stable, de fixe, de connaissance effective ; la sensation n'est pas une altération purement passive, où l'organe subit l'action des qualités sensibles, perpétuellement changeantes et mobiles ; certes, c'est seulement sous l'influence d'un agent sensible sur un organe des sens que la faculté de sentir passe à l'acte ; la sensation n'est point pour cela réductible à un acte de l'agent sensible tout seul ; la plante par exemple subit des altérations par suite de la chaleur, mais elle ne sent pas la chaleur (2) ; il faut donc dire que la sensation est un

(1) Comparer *Génération des Animaux*, II, 6, et *De l'Ame*, II, 4.
(2) *Ibid.*, II, 12, 424 a, 32.

acte commun du sentant et du senti, par exemple de la couleur et de la vision, du bruit et de l'audition ; et il faut insister sur ce caractère commun et sur l'impossibilité d'attribuer la sensation à l'un ou l'autre des deux facteurs isolément (*De l'Ame*, III, 2).

Cet acte a déjà quelque chose d'une pensée ; car comme la pensée en ce qui concerne les intelligibles, la sensation, en ce qui concerne les sensibles, affirme avec vérité son objet propre. On appelle en effet objet propre d'une sensation la qualité sensible qui fait passer à l'acte cette sensation, la couleur pour la vue, le son pour l'ouïe ; or, sur son objet propre, chaque sensation dit la vérité complète ; la vision ne se trompe pas sur le blanc ; l'erreur ne commence que si elle affirme que ce blanc est tel ou tel objet. De ces qualités sensibles, les diverses espèces de sensations donnent une connaissance intégrale : nulles qualités sensibles en effet que celles qui agissent par contact, comme les qualités tactiles ou les goûts, et celles qui agissent à travers un milieu aérien ou liquide, comme les couleurs, les sons ou les odeurs (*De l'Ame*, III, 1).

Sous un autre aspect, cette connaissance sensible est orientée vers la connaissance intellectuelle, puisqu'elle appréhende les choses sans leur matière ; « ce n'est pas la pierre elle-même qui est dans l'âme » lorsqu'on la perçoit, c'en est seulement la forme (1) ; bien que cantonnée dans la connaissance des choses particulières, la sensation les sépare donc de leur matière. De plus, la multiplicité des cinq sens a sa raison en ce qu'elle facilite la connaissance des qualités communes à tous les sensibles, telles que le mouvement, la grandeur ou le nombre ; la perception de ces propriétés communes ne serait pas possible avec un seul sens, parce qu'elle ne se dégagerait pas du sensible propre (2). Enfin, cette multiplicité suppose comme un centre commun, capable d'appréhender et de discerner toutes les qualités ; sans quoi les sensations de chaque sens en nous seraient isolées

(1) *Ibid.*, III, 8, 431 b, 28.
(2) *Ibid.* III, 1, fin.

les unes des autres comme celles d'autant de personnes étrangères l'une à l'autre ; or, ce centre commun peut saisir les ressemblances et les différences et, en général, toutes sortes de rapports entre les sensibles (1).

La pensée au sens le plus large contient tous les actes de connaître indépendants de l'influence actuelle du sensible, c'est-à-dire aussi bien les images de la mémoire que les opinions et les jugements de la science (2). Aristote reconnaît aux deux bouts de l'échelle de la connaissance une intuition qui ne peut être que véridique : en bas l'intuition du sensible propre par la sensation, en haut l'intuition intellectuelle des essences indivisibles (3) : entre les deux s'étend tout le reste, c'est-à-dire tout ce qui est susceptible d'être vrai ou faux, c'est-à-dire encore toute proposition qui affirme une relation d'un attribut à un sujet comme passée, présente ou future. De ces facultés intermédiaires Aristote ne fait pas une étude bien systématique. Il semble bien qu'il considère chacune d'entre elles à trois points de vue différents, en elle-même, dans sa relation à la faculté inférieure et à la faculté supérieure. Ainsi la représentation ou image (φαντασία) : en elle-même, elle est tout ce qui apparaît à l'âme en dehors de la sensation ; elle est généralement fausse, sans correspondant dans le réel ; mais elle ne s'affirme pas comme vraie, car elle n'est pas, comme l'opinion, accompagnée de croyance (4) : ainsi le soleil nous paraît avoir un pied de diamètre ; mais nous savons qu'il est plus grand que la terre. Dans son rapport avec la sensation, elle est l'image d'une chose sensible passée, une sorte de peinture qui vient de ce que l'objet sensible a laissé son empreinte comme un cachet sur de la cire ; cette image est le souvenir de l'objet et il n'y a mémoire que là où il y a image ; on ne se souvient donc pas, contrairement à ce qu'a dit Platon, de vérités purement intellectuelles, on les contemple à nouveau,

(1) III, 2, 426 b, 17-22.
(2) *De l'Ame*, III, 3, début.
(3) *Ibid.*, III, 6, fin.
(4) *Ibid.*, III, 3, 428 b, 2.

chaque fois qu'on y pense (1). Enfin, dans son rapport avec l'intelligence, l'image est la condition de la pensée ; « il n'y a pas de pensée sans image », parce que l'image est la matière dans laquelle l'intelligence contemple l'universel ; le géomètre, pour démontrer les propriétés du triangle, doit tracer un triangle de dimensions définies ; mais il ne pense pas à ces dimensions (2).

Les traités d'Aristote ne manquent pas d'indications éparses sur des faits intellectuels plus complexes, tels que la réminiscence ou le jugement ; la réminiscence est comme l'orientation de l'âme à la recherche d'un souvenir ; elle part de l'état actuel et par une série d'autres états liés au premier soit parce qu'ils leur sont semblables, soit parce qu'ils leur sont contraires, soit parce qu'ils en ont été voisins, elle arrive au souvenir cherché ; ce qu'on a appelé plus tard association des idées est ansi présenté comme un moyen du souvenir (3).

A l'autre pôle de la connaissance est l'intelligence dont l'acte est la pensée individuelle d'essences intelligibles elles-mêmes indivisibles. Comparable par sa certitude à la sensation des sensibles propres, elle en diffère pourtant beaucoup ; entre l'intelligible et l'intelligence, il y a bien en effet un rapport analogue à celui qui est entre le sensible et le sentant : l'intelligence est bien comme la tablette vide qui contient en puissance tous les intelligibles, et qui ne passe à l'acte que si elle en subit l'action (4) ; mais, tandis que l'organe sentant est détruit par un sensible trop intense, comme par une lumière éblouissante, l'intelligence pense au contraire d'autant plus que la clarté de l'intelligible est plus grande (5). De plus, tandis que, dans l'acte commun de la sensation, le sentant reste toujours distinct du sensible, dans l'acte intellectuel de contemplation, l'intelligence est complètement identifiée à l'intelligible, et l'on ne saurait trouver en elle, quand

(1) *De la Mémoire*, chap. I, 450 a, 22.
(2) *Ibid.*, 449 b, 30.
(3) *Ibid*, chap. 2.
(4) *De l'Ame*, III, 4, 429 b, 31.
(5) *Ibid.*, 4, 429 a, 29.

elle pense, autre chose que son objet : elle est donc elle-même intelligible (1). Enfin, tandis que la sensation se répartit en organes dont chacun n'est capable d'appréhender qu'une espèce particulière de sensibles, l'intelligence est capable de recevoir tous les intelligibles sans exception. Ces trois traits distinctifs reviennent à une raison unique : c'est que l'intelligence perçoit les formes ou essences sans matière et dégagées de toutes les particularités qui les accompagnent dans le sensible ; par exemple, elle pense non pas le camus, qui est la courbe d'un nez, mais le courbe en lui-même ; par l'abstraction, elle fait passer à l'acte les intelligibles qui n'étaient qu'en puissance dans les sensibles ; or la science des choses sans matière est nécessairement identique à ces choses ; il n'y a rien dans une notion géométrique ou arithmétique que ce que nous y pensons (2).

Pourtant notre intelligence n'est qu'une faculté de penser ; elle est tous les intelligibles ; mais elle ne les est qu'en puissance ; elle ne pense pas toujours ; comment peut-elle passer à l'acte ? Il est clair que ce n'est pas sous l'influence des images sensibles, images sans doute indispensables à son opération d'abstraction (on ne pense pas sans images), mais d'où ne sauraient naître spontanément les intelligibles en acte, puisqu'elles les contiennent seulement en puissance. Conformément à la règle générale d'après laquelle un être ne peut passer de la puissance à l'acte que sous l'influence d'un être déjà en acte, Aristote est donc conduit à admettre au-dessus de notre intelligence qui ne pense pas toujours, une intelligence éternellement en acte, intelligence impassible, puisqu'elle est une pensée fixe et indéfectible qui ne subit nul changement, productrice de toutes les autres pensées, à la manière de la lumière qui fait passer à l'acte les couleurs. Quelle est exactement la place de cette intelligence ? Est-elle, comme l'intelligence passive ou en puissance, une partie de l'âme humaine ? Il ne le semble pas, puisque

(1) *Ibid.*, 4, 430 a, 2.
(2) *Ibid.*, 7, 431 b, 12.

Aristote la déclare incorruptible et éternelle, tandis que l'intelligence passive est périssable. Si elle est une substance séparée de l'âme humaine, n'est-elle pas identique au moteur des sphères, à Dieu, qui est pensée éternellement actuelle ? Il le semble d'autant plus que l'intelligence qui est en nous est la partie la plus divine de notre être, dont l'activité nous met au-dessus de la nature humaine et nous fait partager la vie des dieux. Mais sur ce point, Aristote ne s'exprime pas formellement et laisse ses interprètes dans un embarras dont on verra plus tard les conséquences (*De l'Ame*, III, 5).

Ce qui reste sûr, c'est la place particulière qu'il a donnée à l'intelligence dans l'âme humaine. Si elle perçoit les choses sans matière, c'est qu'elle est elle-même sans matière : c'est dire qu'elle n'a besoin d'aucun organe corporel ; si la définition générique de l'âme, entéléchie d'un corps organisé, lui convient encore, ce n'est pas tout à fait dans le même sens qu'elle convient à la faculté nutritive ou sensitive : car nous voyons bien sans doute que le corps organisé est une condition sans laquelle l'intelligence ne saurait penser ; car elle ne peut penser sans images. Mais, étant en elle-même indépendante et du fonctionnement d'un organe et des images mêmes, il faut dire qu'elle s'ajoute à l'âme par une sorte d'épigénèse, qu'elle y entre de l'extérieur et « par la porte » (1).

L'âme est alors conçue d'une manière analogue au monde, et, peut-on dire, selon le même schème : un développement de facultés qui, appuyé sur le corps organisé, s'oriente vers un terme, l'intelligence, qui leur est, à certains égards, transcendant. Psychologie et cosmologie, dont les liens s'étaient un peu détendus chez Platon, grâce au mythe de la destinée qui créait vraiment à l'âme une individualité, s'unissent plus fortement que jamais. Dans cette philosophie, l'âme n'est faite, si l'on peut dire, que pour être une image spirituelle de la réalité. « L'âme

(1) *Génération des animaux*, II, 3, 736 b 27.

est en quelque façon tous les êtres ; car les êtres sont ou bien sensibles ou bien intelligibles ; or la science est en quelque manière le su, et la sensation, le sensible (1) ». Dans cette vue synthétique de l'âme ne sont mis en évidence que les deux pôles : sensation et intelligence ; l'entre-deux, c'est-à-dire tous les mouvements de pensée où nous sommes nous-mêmes, réflexion, opinion, imagination, sont absorbés dans leur relation à l'un ou à l'autre de ces pôles fixes; où l'âme se fait purement représentative et intuitive de la réalité.

XII. — MORALE

Toute la pensée platonicienne reposait sur une union parfaitement intime entre la vie intellectuelle, morale et politique : la philosophie par la science atteint la vertu et la capacité de gouverner la cité. Tout cela se dissocie chez Aristote : le bien moral ou bien pratique, c'est-à-dire celui que l'homme peut atteindre par ses actions, n'a rien à voir avec cette Idée du Bien que la dialectique mettait au sommet des êtres (2) ; la morale n'est pas une science exacte comme les mathématiques, mais un enseignement qui vise à rendre les hommes meilleurs, et non seulement à leur donner des opinions droites sur les choses à rechercher ou à fuir, mais à les leur faire effectivement rechercher ou fuir. « Quand il s'agit de vertu, il n'est pas suffisant de savoir ; il faut encore la posséder et la pratiquer. » Sur la portée de cet enseignement, le moraliste ne doit pas se faire trop d'illusions : de simples discours ne suffisent pas à inspirer la bonté ; ils seront fructueux quand ils s'adressent à des jeunes gens d'un caractère noble et libéral, mais ils sont bien incapables de conduire le vulgaire à la vertu. La morale est donc bien un enseignement, mais un enseignement aristocratique ; ce

(1) *De l'Ame*, III, VIII, début
(2) *Ethique à Nicomaque*, I, 6.

n'est pas une prédication pour la foule, mais une invite à la réflexion pour les mieux doués ; aux autres suffiront l'habitude et la crainte du châtiment (1). Et même il semble que la vertu ne puisse se développer pleinement que dans les classes aisées ; « il est impossible ou bien difficile à un indigent de faire de belles actions ; car il est bien des choses qu'on ne fait qu'en se servant comme instruments, des amis, de la richesse, du pouvoir politique »; un homme très laid, de basse naissance, solitaire et sans enfants ne saurait atteindre le bonheur parfait. Des vertus aussi précieuses que le courage, la libéralité, la politesse, la justice ne peuvent s'exercer qu'à un certain niveau social ; « un pauvre ne peut être magnifique ; car il n'a pas de quoi dépenser convenablement ; s'il l'essaye, c'est un sot (2) ».

Cette éthique est celle d'une bourgeoise aisée et décidée à profiter sagement de ses avantages sociaux ; on n'y sent ni le souffle populaire d'un éveilleur de consciences, comme Socrate, ni la certitude qui animait Platon. Mais elle est en pleine harmonie avec le reste de la philosophie : en éthique, comme partout, il s'agit de définir une fin, puis de déterminer les moyens propres à atteindre cette fin. Mais c'est une fin pratique et humaine, c'est-à-dire qui doit être accessible à l'homme par des actions ; pour la connaître, il faudra donc se servir de l'observation et de l'induction, c'est-à-dire chercher en vue de quoi, en fait, agissent les hommes ; or, il n'est pas douteux qu'ils cherchent tous le bonheur ; plaisir, science, richesse ne sont que des moyens pour atteindre cette fin qui ne se subordonne plus à aucune autre. La fin est donc le bonheur, mais un bonheur humain, c'est-à-dire qui nous soit accessible par nos actions et qui dure pendant la plus grande partie de la vie. Mais il importe de voir que ce bonheur qui oriente l'action comme une fin, n'est ni une partie ni un résultat de l'action (pas plus que l'intuition

(1) *Ibid.*, X, 9, 1179 b, 1 sq.
(2) *Ibid.*, 18, 1091 a 31.
(3) *Ibid.*, IV, 2, 1122 b 25.

intellectuelle n'est un résultat du travail mental, puisqu'elle oriente plutôt ce travail) ; le bonheur est dans une autre catégorie que l'action : le bonheur est un absolu et un acte, l'action est relative à une fin (1) ; il nous arrive comme un don des dieux et une récompense de notre vertu ; principe des biens, il a quelque chose de divin (2). C'est d'ailleurs l'opinion universelle des hommes, qui considèrent le bonheur comme une chose précieuse entre toutes, mais non point comme une chose louable. On croirait qu'Aristote lutte contre ce type d'eudémonisme, si différent du sien, qui prévalut après lui, et qui réunit ce qu'il s'efforçait par-dessus tout de distinguer : le louable et le précieux, l'action et la fin (3).

C'est une règle universelle qu'un être n'atteint sa fin propre que s'il accomplit la fonction qui lui est propre ; l'excellence dans l'accomplissement de cette fonction est la vertu de cet être. La notion de vertu en général dépasse donc de beaucoup la sphère de la morale ; on peut parler de la vertu d'un être vivant et même d'un objet inanimé ou d'un outil fabriqué. Le mot ne suggère pas une qualité spécifiquement morale. De plus, la vertu d'un être est quelque chose d'acquis, de surajouté à l'essence ; en effet, il n'y a pas de plus ou de moins dans l'essence et, là-dessus, Aristote est irréductible ; on est homme ou on ne l'est pas ; on ne peut l'être plus ou moins. Mais de l'essence d'un être ne se déduisent pas toujours toutes ses qualités avec la même nécessité que les propriétés d'un triangle se déduisent de son essence ; il y a des degrés de perfection différents pour un être de même essence ; il y a des outils de bonne et de mauvaise qualité, bonne ou mauvaise qualité ne faisant pas partie de l'essence ; c'est donc dans la catégorie de qualité que se trouve la vertu, et plus spécialement dans les qualités acquises (*Éthique*, I, 13 ; II, 1).

(1) *Éthique*, I, 9 début.
(2) *Ibid.*, I, 12 fin.
(3) *Ibid.*, I, 12.

Appliquons ces principes à l'homme : sa fonction propre et distinctive est l'activité conforme à la raison ; toute activité humaine, bonne ou mauvaise, est raisonnable ; la vertu humaine consiste dans la perfection ou l'excellence de cette activité. Réaliser le sens de cette formule, tel est le but de la théorie des vertus ; or, ce sens est extraordinairement complexe et riche, si l'on veut le voir à l'œuvre dans tous les détails particuliers de la vie humaine, et c'est bien ce qu'il faut ; car l'éthique doit enseigner comment agir, et par conséquent descendre à tous les cas particuliers ; « en matière d'action, les notions générales sont vides ; et les notions particulières ont plus de vérité parce que les actions portent sur le particulier (III, 7, début) ». L'éthique est donc une sorte de description très concrète de la manière dont la raison peut pénétrer et diriger toute l'activité humaine ; aucun détail de la vie passionnelle et des relations sociales n'est omis ; car c'est grâce à ce détail que la raison prend un sens. L'éthique s'oriente tout naturellement vers la description des passions, comme, vers la même époque, la comédie nouvelle de Ménandre (342-290) remplace la violence des diatribes d'Aristophane par la délicate analyse des caractères. Ce sont ces analyses qui donnent tout son prix à l'*Éthique à Nicomaque* ; il ne s'agit point de règles générales mais de rechercher « quand il faut agir, dans quel cas, à l'égard de qui, en vue de quoi et de quelle manière (II, 7) ».

La vertu est une disposition stable d'où naît l'action vertueuse ; cette disposition n'est pas naturelle et innée ; l'homme naît avec des dispositions à certaines passions, à la colère ou à la peur par exemple ; mais ces dispositions ne sont ni vice ni vertu, et il n'en est ni loué ni blâmé. La vertu est une disposition acquise, et acquise par la volonté, puisqu'elle est louée ; elle n'existe réellement que lorsqu'elle est devenue habitude, c'est-à-dire lorsque, tout acquise qu'elle est, elle produit les actions avec la même facilité qu'une disposition innée ; l'homme n'est vraiment juste que s'il n'a aucune peine, s'il a même plaisir

à faire une action juste ; cette habitude, née de la volonté, la rend en même temps plus ferme. Tout ce qu'il y a de vertu chez l'homme vient donc de son choix volontaire.

Mais que doit être ce choix pour être raisonnable et vertueux ? Sur ce point capital, Aristote (c'est la caractéristique de sa méthode en morale) fait appel d'une part à une analogie, d'autre part à l'opinion commune (II, 6). D'abord à l'analogie de l'acte vertueux avec les œuvres de la nature et de l'art : ces œuvres visent avant tout à éviter les excès, le trop ou le trop peu ; les médecins savent que la santé ou l'excellence du corps est une juste proportion des forces actives contraires, chaud et froid, qui influent sur le corps ; le sculpteur et l'architecte visent aussi certaines proportions justes ; la nature et l'art trouvent leur excellence, lorsqu'ils ont atteint ce milieu entre deux excès. La condition matérielle de cet idéal est qu'ils opèrent sur un de ces continus qui comportent le plus et le moins, un de ces multiples infinis dont Platon parlait dans le *Philèbe*, où s'accouplent plus chaud et plus froid, plus grave et plus aigu. Or cette condition est réalisée dans la vie morale ; la volonté travaille sur des actions et des passions qui comportent le manque et l'excès, le plus et le moins, qui se présentent par couples, comme crainte et audace, désir et aversion, où toute augmentation d'un des termes est une diminution de l'autre ; la vertu consistera à atteindre en ces continus le juste milieu. Et c'est aussi l'opinion commune selon laquelle il y a une seule manière d'être bon et mille d'être mauvais. Mais le problème du milieu se présente aussi avec des caractères particuliers, dus à l'objet de la morale : il ne s'agit point en effet, pour trouver l'objet de la vertu, de définir d'une manière précise et absolue un milieu, comme on définit une moyenne arithmétique entre deux extrêmes. La morale ne comporte pas pareille rigueur : elle s'adresse en effet à des hommes naturellement enclins à des passions opposées, de tout degré et de toute nature ; elle a moins à donner à ces hommes une définition théorique de la vertu, qu'à la produire

en eux ; or il est clair que l'on ne produira pas le courage de la même manière chez le timide qu'il faut exciter et chez l'audacieux qu'il faut réprimer ; selon les cas, le milieu sera plus près de l'un ou de l'autre extrême ; il est milieu par rapport à nous et non selon la chose même. La détermination du milieu, inséparable des moyens pour le produire, est donc une question de tact et de prudence. Ajoutez que, dans une moyenne arithmétique, le milieu est postérieur aux extrêmes et déterminé par eux ; dans la vie morale, les extrêmes sont, au moins idéalement, postérieurs au milieu et ne sont extrêmes que relativement à lui : l'imparfait ne se conçoit comme tel que par rapport au parfait ; et c'est en un sens le milieu qui est le véritable extrême, c'est-à-dire le plus haut degré de perfection (II, 6).

La vertu est donc, en résumé, une disposition acquise (ἕξις), de la volonté qui consiste en un milieu, milieu relatif à nous, défini en raison, c'est-à-dire tel qu'un homme de tact peut le définir (1). Cadre très général, que viendra remplir l'expérience morale ; autant de couples de passions opposés, autant de vertus, et autant de couples de vices opposés entre eux et à la vertu. Relativement à la crainte et à l'audace, par exemple, il y a une vertu, qui est le courage, et deux vices qui sont la témérité et la lâcheté ; relativement à la recherche du plaisir, la vertu est la tempérance et les vices opposés sont l'intempérance et l'insensibilité. De même, lorsque nous trouvons un couple d'actions opposées l'une à l'autre ; relativement au don des richessses par exemple, la vertu est la libéralité, les vices opposés sont d'une part la mesquinerie, d'autre part la prodigalité (II, 7). Ces exemples nous font mieux voir comment la vertu est un milieu tout relatif à notre condition humaine, et même à notre condition sociale ; ainsi la libéralité, vertu des hommes privés de fortune modeste, est bien différente de la magnifi-

(1) *Éthique*, II, 6, 1106 b 36.

cence, vertu du riche magistrat bienfaiteur de sa cité : ce qui est générosité chez l'un sera mesquinerie chez l'autre.

On le voit : si Aristote définit la vertu par une disposition volontaire, il est fort loin d'y voir quelque chose comme l'intention ; cette disposition n'est envisagée que comme disposition à l'action ; les conditions matérielles de l'action étant absentes, la vertu n'a plus aucun sens. « Le libéral a besoin de richesse pour agir libéralement, et le juste d'échanges sociaux ; car les intentions sont invisibles, et l'injuste se vante lui aussi de sa volonté de justice. » Aussi sont-ce là vertus humaines inséparables du milieu social, vertus politiques, que les dieux par exemple, ne possèdent nullement. « Comment seraient-ils justes ? Est-ce qu'on les voit sans rire faire entre eux des contrats et rendre des dépôts (1) ? »

D'où son analyse de la volonté (III, 1 à 5) ; elle est considérée non pas en elle-même mais dans ses rapports à l'action qu'elle produit. C'est avant tout une question de pédagogie sociale ; il s'agit de savoir quelles sont les actions que le législateur pourra utilement favoriser par ses éloges ou empêcher par ses blâmes ; une condition, c'est qu'elles soient volontaires. Cette condition concerne leurs diverses causes, c'est-à-dire leur principe originaire, leur fin et leur moyen Une action est volontaire (ἑκούσιος), au sens le plus général, lorsque son point de départ est intérieur à l'être qui l'accomplit. Ce qui rend l'acte involontaire, c'est ou bien une contrainte matérielle, comme si le vent nous emporte, ou bien une contrainte morale, comme celle du tyran (mais ici il n'y a aucune règle précise pour discerner le point où la menace rend l'acte involontaire), ou bien enfin l'ignorance, non pas l'ignorance du bien et du mal, mais celle des circonstances particulières dont la connaissance aurait modifié notre action. En ce sens général, l'action volontaire n'est nullement propre à l'homme : elle se trouve aussi chez l'animal L'acte propre-

(1) X, 8, 1178 a 24 et 1178 b 28.

ment humain, c'est l'acte fait par choix réfléchi (προαίρεσις), c'est-à-dire par choix précédé d'une délibération (βούλευσις). La délibération est la recherche qui porte non pas sur la fin de l'acte, mais sur les divers moyens possibles d'atteindre cette fin ; elle n'a donc lieu que là où il y a de l'indétermination et du contingent. Elle est dans le domaine pratique le correspondant de la pensée discursive dans le domaine théorique ; elle construit des syllogismes pratiques, dont la majeure implique un précepte et une fin (les viandes légères sont salutaires) la mineure, une constatation de fait par la perception sensible (cette viande est légère), la conclusion la maxime pratique qui conduit immédiatement à l'action ou à l'abstention. Une maxime générale, sans la connaissance particulière des faits, n'entraînerait jamais l'action ; c'est le rôle propre de « l'intelligence pratique » de découvrir ces faits particuliers exprimés dans les mineures (ici la perception sensible est réellement intelligence), tandis que « l'intelligence théorique » connaît les principes premiers (1). Mais la délibération est toujours relative à une fin ; la volonté de la fin (βούλησις), fort différente de la délibération qui en dépend, est celle qui vise au bien ou du moins à ce qui nous paraît être le bien.

Cette analyse de la volonté a pour conséquence la distinction de deux espèces de vertus : les vertus éthiques, qui sont en rapport avec le caractère, c'est-à-dire avec nos dispositions naturelles à telle ou telle passion pour les réduire à leurs justes limites ; les vertus dianoétiques ou vertus de la réflexion qui sont qualités de la pensée pratique aboutissant à l'action. Impossible de confondre les premières avec les secondes, c'est-à-dire la force de la volonté dominant les passions avec la clarté d'une intelligence qui recherche la voie droite. L'unité que Socrate paraît avoir voulu établir entre la maîtrise de soi et la réflexion est détruite ; la partie irrationnelle de l'âme reste

(1) VI, 11, 1143 a 35.

comme un élément irréductible que la raison peut gouverner, mais non absorber ; les vertus éthiques, courage ou justice, sont en nous presque de naissance ; les vertus dianoétiques, comme la prudence, ne s'acquièrent que par une longue expérience. Impossible aussi de confondre les vertus dianoétiques avec la science ou la sagesse ; ces qualités sont la prudence (φρόνησις), qui consiste à bien délibérer, c'est-à-dire à viser, en réfléchissant, le meilleur moyen possible d'atteindre une fin et à prescrire ce moyen, la pénétration (σύνεσις), qui consiste à savoir juger correctement les autres dans les choix qu'ils font, le bon sens, faculté de juger correctement ce qui convient. Or, tandis que la science ne porte que sur l'universel et le nécessaire, toute la réflexion pratique, on l'a vu, n'a affaire qu'à des circonstances particulières et contingentes ; connaissance complexe des moyens divers d'atteindre nos fins elle ne saurait aboutir à des vérités universelles (livre VI).

Cette même tendance à séparer ce qu'unissait la pensée d'un Socrate et d'un Platon se retrouve dans la doctrine de la justice (livre V). Chez Platon, la justice est le soutien de l'unité des vertus ; chez Aristote, elle devient une vertu à part. Non qu'il abandonne entièrement l'idée que la justice est la vertu tout entière ; en effet le juste, c'est ce qui est prescrit par la loi, et la loi, surtout telle que l'a conçue Platon, contient un très grand nombre de prescriptions morales, faites pour encourager la vertu ; elle commande la tempérance, le courage, la douceur ; mais il convient d'ajouter que si la législation prescrit les actes vertueux, elle vise non la perfection de l'individu, mais celle de la société ; ainsi donc, sous cette forme très générale, la justice ne contient qu'un aspect de la vie morale, celui de nos rapports avec autrui (V, 1). Mais elle a une seconde forme bien plus spéciale, et qui, elle-même, se subdivise ; c'est la vertu qui préside à la distribution des honneurs ou des richesses entre les citoyens ; c'est celle qui fait respecter les contrats de toute sorte, comme la vente, l'achat, le prêt ; c'est enfin

celle qui défend les actes d'arbitraire et de violence. C'est dire qu'Aristote considère comme ayant une place distincte et irréductible le droit sous les trois formes qu'il trouve en usage : répartition des biens communs entre les citoyens, droit contractuel, et droit pénal. A ces trois droits, il trouve un seul principe, l'égalité, mais il l'entend différemment dans les trois cas : dans le droit distributif, c'est l'égalité proportionnelle qui proportionne la part de chacun à sa valeur ; le principe du droit contractuel et pénal, c'est l'égalité arithmétique ; le juge a pour office, par un jeu de compensations et de dommages et intérêts, de rétablir l'égalité au profit de la personne lésée, qu'il s'agisse d'une violation de contrat ou d'un acte de violence. Dans l'échange des marchandises, cette égalité est rendue possible par l'invention de cette commune mesure, qui est la monnaie.

Ainsi Aristote tend à créer dans la morale des sphères distinctes, ayant chacune ses principes propres. Ce n'est point aussi que toutes les vertus n'aient des conditions communes ; lorsqu'Aristote écrit de si longues pages sur l'amitié (VIII[e] et IX[e] livres), c'est parce qu'il la considère comme une condition indispensable à la vertu ; mais sa forme la plus élevée, l'amitié entre hommes libres et égaux, animés chacun de l'amour du bien, est seule capable, par la réciprocité de services qu'elle engendre, de faire atteindre aux hommes toute la perfection possible en se façonnant les uns sur les autres et en se corrigeant les uns par les autres ; il ne s'agit pas bien entendu des formes inférieures de l'amitié, de cette amitié par intérêt que l'on trouve chez les vieillards ou de l'amitié de plaisir qui lie les jeunes gens.

Lorsqu'Aristote étudie le plaisir (VII, 11 à 14 et X, 1 à 5), c'est aussi pour en déterminer la forme la plus élevée et faire voir en lui une condition de l'excellence morale ; il est indispensable à la vertu que l'on se plaise à ce qu'il faut et que l'on déteste ce qu'il ne faut pas faire. Car, en tout cas, il est impos-

sible de ne pas tendre au plaisir, et ceux qui, comme Speusippe, déclarent que tout plaisir est mauvais sont réfutés par l'expérience universelle qui nous montre tous les êtres sentants le recherchant comme un bien ; ce n'est pas par cet ascétisme de façade qu'on éloignera les hommes des plaisirs dangereux et qu'on les amènera aux plaisirs utiles. La vérité, c'est que tout acte quel qu'il soit, quand il s'achève, s'accompagne du plaisir, de même que le développement complet d'un être ne va pas sans la beauté : le plaisir s'ajoute à l'acte. De plus il achève l'acte, en le favorisant ; effet de l'acte, il devient cause de la perfection de cet acte. Dès lors, le plaisir n'est pas plus susceptible d'être recherché sans condition à titre de fin que d'être repoussé. Tant vaudra l'acte, tant vaudra le plaisir ; c'est dire combien est différente la valeur des plaisirs ; c'est dire aussi que la vertu ne saurait être parfaite si elle n'est pas développée au point de produire le plaisir lorsqu'elle passe à l'acte.

Amitié et plaisir achèvent par conséquent chacun à sa manière la vertu ; mais ils ne lui donnent pas plus d'unité. La vertu reste dispersée en formes multiples. Il ne peut s'agir de les réduire à une ; mais, comme Aristote, dans la théorie de la substance, a déterminé d'abord la substance à titre de notion générale, contenant en son extension une foule de substances diverses, puis est passé de cette notion générale à celle d'une substance individuelle, Dieu, qui est la substance par excellence, en morale, par un rythme très analogue, il passe de la notion générale de vertu considérée, comme le titre commun des vertus humaines, éthiques et dianoétiques, à une vertu qui est la vertu par excellence, vertu transcendante aux vertus humaines, vertu divine, qui est la faculté de la contemplation intellectuelle (X, 6 à 8). Tandis que les autres vertus impliquent l'union de l'âme avec le corps et la vie sociale, l'intelligence, dans la contemplation du vrai, est isolée et se suffit à elle-même ; tandis que le reste de la vie morale est une vie pleine d'occupations incessantes, la vie contemplative est une vie de loisir, et

par conséquent bien supérieure, d'autant que le loisir est la fin de l'action, et non l'action celle du loisir. Elle est donc la vie de ce qu'il y a de vraiment divin dans l'homme, la seule vie que l'homme puisse partager avec les dieux qui sont avant tout des activités pensantes, enfin celle qui produit, en lui, avec le plaisir le plus élevé, le bonheur qui peut plus que tout autre se prolonger sans fatigue.

Cette morale du contemplatif ou de l'homme d'étude, placé bien au-dessus du politique, implique encore une dissociation de ce que Platon avait voulu si fermement unir. Aristote a fortement senti la nécessité de séparer la vie intellectuelle du reste de la vie sociale et d'en faire une fin en soi. « Tous les hommes désirent naturellement savoir (1) », et le savoir est comme un absolu qui ne se réfère à rien autre. On ne peut dire pourtant qu'il y ait chez Aristote une véritable dualité d'idéal. Car il y a entre les deux vies, pratique et contemplative, une hiérarchie et une subordination de la première à la seconde ; la vie sociale d'une cité grecque, avec toutes les vertus qu'elle comporte, est la condition à laquelle peut exister le loisir du savant qui contemple ; ce sont donc là deux vies inséparables, à la manière dont Dieu et le monde sont inséparables.

XIII. — La Politique

« Une cité, c'est clair, n'est pas un simple rassemblement pour éviter les torts mutuels et pour échanger les services ; ce sont bien là des conditions nécessaires, mais ce n'est pas encore une cité ; une cité, c'est un rassemblement de maisons et de familles pour bien vivre, c'est-à-dire pour mener une vie parfaite et indépendante (2) ». La première partie de ce passage vise Platon qui, en définissant la cité par la division du travail et par le

(1) *Métaphysique*, A, 1, début.
(2) *Politique*, III, 5, 1280 b 29.

troc, a eu le tort d'indiquer seulement les conditions matérielles et non la vraie nature, c'est-à-dire la cause finale de la cité. La société sert non seulement à vivre, mais à bien vivre, c'est-à-dire qu'elle est la condition de la vie morale. La science de la politique consistera avant tout dans l'examen des conditions auxquelles cette fin peut être atteinte ; mais cet examen consiste moins dans des constructions théoriques que dans l'usage d'observations et d'expériences qu'Aristote multiplie et étend par des recherches historiques approfondies sur les constitutions des villes ; les sophistes avaient déjà fait des répertoires des lois des cités (1) ; en cela, Aristote continue leur travail et écrit lui-même ou fait écrire l'histoire des constitutions différentes. Mais cette histoire n'est faite que pour préparer une appréciation. La méthode ici est la même qu'en biologie : les faits d'expérience viennent se grouper en faisceaux selon certaines directions.

La fin qu'il assigne à la cité est d'ailleurs aussi en une certaine mesure le résultat de son expérience et de sa formation politiques. Il voit, dans l'indépendance économique d'une puissance agrarienne, telle que Lacédémone, la condition de sa vitalité morale. L'indépendance d'une cité est fondée sur l'exclusion des rapports économiques avec l'étranger ; dès qu'un pays cherche, comme l'a fait Athènes au v[e] siècle, ses ressources dans son commerce avec l'étranger, elle dépend des pays qui produisent le blé et de ceux qui achètent ses produits ; d'où avec le grand commerce, la nécessité du prêt à intérêt et des banques (2). Toute cette civilisation nouvelle qui amène avec elle des guerres, Aristote la condamne ; il voudrait le retour à l'économie naturelle. L'unité économique, c'est la famille ; elle a tout ce qu'il faut pour produire ce qui est nécessaire à la consommation de ses membres ; elle n'échange que le surplus de cette

(1) *Ethique à Nicomaque*, X, 9.
(2) Kinkel, *Die socialökonomischen Grundlagen der Staatslehre von Aristoteles*, 1911, p. 92.

consommation. Il n'y a donc aucun travailleur libre et salarié ; l'organisation de l'esclavage avec le pouvoir absolu du maître (δεσπότης) sur l'esclave est une condition de cette organisation économique ; l'esclave est l'outil vivant qui n'a d'autre volonté que celle de son maître et qui ne participe pas à la vertu morale ; il deviendra inutile « lorsque les navettes marcheront toutes seules (I, 2) ». Cette division de l'humanité en maîtres et esclaves n'est ni arbitraire ni violente : la nature, obéissant à la finalité, crée, dans les climats chauds de l'Asie, des hommes d'esprit ingénieux et subtil mais sans énergie et qui sont faits pour être esclaves ; seul le climat tempéré de la Grèce peut produire des hommes à la fois intelligents et énergiques, qui sont libres par nature non par convention. Dans cette théorie qui cadre si bien avec le finalisme d'Aristote, on sent aussi un écho de la lutte séculaire entre la Grèce et les Barbares, et peut-être un essai pour justifier la gigantesque entreprise de domination universelle de la Grèce, alors tentée par Alexandre (1).

La famille a plus qu'une fin économique ; elle permet la direction par le chef de famille de ces âmes imparfaites que sont celles des femmes et des enfants ; âmes imparfaites, mais non pas âmes d'esclaves ; aussi ne s'agit-il plus ici de pouvoir absolu ; le mari commande à la femme comme un magistrat à ses administrés, le père aux enfants comme un roi à ses sujets (I, 5).

La famille contient ainsi toutes les conditions nécessaires pour que la cité ne puisse se composer que de libres et d'égaux. Il faut en effet retrancher du nombre des citoyens tous ceux qui exercent les fonctions de production, laboureurs ou artisans ; ce sont là métiers sans noblesse et qui suppriment « le loisir nécessaire pour pratiquer la vertu et s'occuper de politique » ; il faut y employer des gens d'une autre race qui ne songent qu'à leur travail et non aux révolutions. La cité proprement dite a avant tout des fonctions militaires et judiciaires, fonctions

(1) *Politique*, VII, 6, 1327 b 21-33.

qui appartiennent aux mêmes hommes à des âges différents ; il faut y ajouter les fonctions sacerdotales (VII, 7).

La diversité des constitutions (IV, 4 et 5) vient des mille manières dont ces fonctions, toujours les mêmes, peuvent être réparties entre les citoyens. Il y a démocratie lorsque les hommes libres et sans ressource qui forment la majorité sont à la tête des affaires ; c'est la liberté et l'égalité qui la caractérisent ; encore faut-il distinguer la démocratie où c'est la loi qui commande et celle où c'est la foule avec ses votes changeants. L'oligarchie est l'arrivée au pouvoir des riches et des nobles ; elle tend vers la monarchie, à mesure que la richesse est plus concentrée. La diversité des gouvernements a donc une de ses conditions essentielles dans l'équilibre des fortunes. De grandes différences de fortune engendrent nécessairement l'oligarchie. Le but final de la cité, c'est d'assurer le bonheur et la vertu des citoyens par la domination des lois ; or cette domination est favorisée par certaines conditions économiques, par le développement des classes moyennes : « Lorsque la classe des laboureurs et de ceux qui possèdent une fortune moyenne est maîtresse de la cité, c'est le règne de la loi ; ne pouvant vivre qu'en travaillant et n'ayant pas de loisir, ils obéissent à la loi et ne tiennent que les assemblées nécessaires ». Y a-t-il au contraire beaucoup de citoyens oisifs ? la démocratie se transforme en démagogie, et « les votes remplacent la loi ». On voit la méthode : il s'agit non point de fonder une cité mais de trouver, dans les conditions effectivement et historiquement réalisées, les moyens infiniment divers et changeants selon les circonstances, d'assurer le bien social ; pour trouver la meilleure constitution dans un cas donné, il faut même aller jusqu'aux conditions géographiques : « L'acropole est oligarchique et monarchique, la plaine est démocratique (VII, 10). » Conditions si nombreuses, et dont certaines sont si sujettes au changement que la constitution ne peut rester stable ; le désir d'égaler ou de primer les autres, le désir de s'enrichir et l'ambition, l'accroissement des

fortunes sont les motifs principaux qui produisent les révolutions (V, 2).

Parmi ces conditions, il en est un grand nombre qui viennent de la nature et dont l'homme n'est pas maître ; mais il en est aussi qui viennent de la réflexion et de la volonté, et de celles-ci l'homme est maître au moyen de l'éducation, qui doit préparer chez l'enfant la vertu civique. L'éducation qui fait les bons citoyens est celle qui se garde de développer une fonction au détriment des autres et qui sait maintenir la hiérarchie de ces fonctions et leur valeur propre : dangereuse par exemple, l'éducation guerrière de Sparte qui fait de la guerre la fin de la cité, tandis que la guerre et le travail ne sont faits que pour la paix et le loisir ; dangereux, l'abus de la gymnastique qui, chez les Thébains, fait de tout citoyen un athlète, l'abus de la musique qui fait les virtuoses. Il faut en réalité développer le corps pour l'âme, la partie inférieure de l'âme, les passions, pour la partie supérieure, la volonté, et enfin la partie supérieure en vue de la raison contemplative et de la raison théorique (VII, 12).

Le développement de la contemplation intellectuelle est donc le but final et unique dont tout le reste n'est que la condition et la conséquence ; dans l'âme humaine, dans la société comme dans l'univers, toutes choses tendent vers la pensée. La philosophie est peut-être moins l'étude de la pensée elle-même, qui dépasse l'homme, que celle de cette tendance, avec les conditions prodigieusement nombreuses et variées que nous enseigne l'expérience. L'univers mental d'Aristote est un tableau des divers degrés d'approximation de ces conditions (1). Au plus haut degré, les sciences théoriques, philosophie première, physique et mathématiques, étudient les choses qui ne peuvent être autrement qu'elles ne sont et dont la perfection consiste dans leur nécessité même ; plus bas viennent les sciences pratiques et poétiques, c'est-à-dire celles dont les objets peuvent

(1) *Métaphysique*, E, 1, 1025 b, 18-28.

être autrement qu'ils ne sont et dépendent à la fois de conditions naturelles fournies par une heureuse chance et de l'effort humain ; les premières, morale et politique, aboutissent à des actions ; les secondes, techniques de tout genre, à des produits fabriqués par l'homme ; mais cette classification n'empêche nullement la parfaite continuité qui fait que l'action humaine est, comme le théorème mathématique, le résultat d'un syllogisme, et que la rhétorique et la poésie n'ont d'action sur les passions que grâce à la pensée rationnelle qui les inspire encore.

XIV. — Le péripatétisme après Aristote

L'école péripatéticienne, comme association légale reconnue par la cité, a été fondée non par Aristote qui était métèque, mais par Théophraste à qui il légua ses biens dans un testament que l'on possède encore. L'école devient alors une association cultuelle, consacrée aux Muses, ayant comme propriété commune et inaliénable les maisons et jardins légués par Aristote, composée de membres plus âgés qui élisaient le chef d'école, et de membres plus jeunes chargés d'organiser à chaque nouvelle lune les repas communs où l'on invitait les personnes étrangères à l'école. Le travail philosophique est donc collectif. La vie de l'école ne fut d'ailleurs pas facile ; soupçonnée de macédonisme et peu sympathique aux Athéniens, elle fut plusieurs fois menacée ; lorsque le macédonien Démétrius de Phalère dut céder Athènes en 301, commencèrent contre les philomacédoniens des représailles dirigées par Démocharès, le neveu de Démosthènes ; elles atteignirent d'abord les péripatéticiens, et Théophraste dut quitter Athènes. A partir de ce moment, les liens entre le péripatétisme et Athènes se font plus lâches. Les disciples d'Aristote vont volontiers travailler dans la ville, dont le nom commence à faire pâlir l'éclat d'Athènes, dans Alexandrie (1).

(1) Wilamowitz-Mœllendorf, *Antigonos von Karystos*, 1881, p. 264 ; Ziebarth, *Das griechische Vereinswesen*, 1896, p. 71 sq.

Cette affinité des péripatéticiens avec la ville de l'érudition est bien naturelle. C'est en effet dans le sens des investigations expérimentales que se dirigent les disciples d'Aristote : botanistes, zoologistes, historiens, ils obéissent à la puissante impulsion donnée par le maître vers les recherches spéciales. C'est Eudème, Aristoxène de Tarente et surtout Théophraste d'Érèse (372-288), dont le fragment de *Métaphysique* commence par l'affirmation d'un contact intime et d'une sorte de communauté entre les réalités intelligibles et les objets de la physique (1) ; les exagérations du finalisme d'Aristote, auquel il oppose l'expérience, paraissent aussi l'avoir frappé (320, 12 sq.). Ses collections botaniques, qui sont conservées ; ses nombreuses monographies physiques qui se rapportent aux signes des tempêtes, au vent, à l'eau et à toutes sortes de faits géologiques (2) ; ses célèbres *Caractères*, qui marquent bien la tendance de la morale péripatéticienne vers l'observation de détail ; son histoire des *Opinions physiques* qui est devenue une des sources principales des doxographes grecs ; enfin ses recherches historiques de détail sur les prytanes d'Érèse, tout cela marque bien l'orientation de l'école. Il ne s'occupe de religion qu'à la manière d'un historien et d'un anthropologiste ; peu fixe sur la nature de la divinité qu'il voit tantôt dans un Esprit, tantôt dans le ciel ou les étoiles, il abonde en détails positifs, par exemple dans la critique qu'il fait des sacrifices sanglants dont il montre le caractère tardif et qu'il repousse à cause de la parenté entre hommes et animaux, non pas postulée en dogme, mais établie par l'observation positive des germes de raison chez les animaux (3). On voit les mêmes tendances chez Cléarque de Soles qui rassemble, dans un but purement historique, les superstitions sur la vie future (4).

(1) Edité par Brandis, avec la métaphysique d'Aristote, Berlin, 1823, p. 308, 8.
(2) Fragment de son traité sur l'eau découvert dans *The Hibbeh Papyri* de Grenfell I, n° 16, par Blass.
(3) Extrait par Porphyre dans son traité *de l'Abstinence*.
(4) D'après Proclus, *Commentaire de la République*, édition Kroll, II, p. 114.

L'aristotélisme qui fut, bien des siècles après, le dogmatisme le plus figé qui soit, était alors la plus libérale des écoles. On voit Cléarque de Soles abandonner en astronomie la théorie des sphères pour celle des épicycles ; et surtout les principes fondamentaux de la physique d'Aristote (1) sont atteints par la doctrine de Straton de Lampsaque (mort vers 270), qui fut, à la cour d'Égypte, de 300 à 294, le précepteur du deuxième Ptolémée ; dans une formule exactement inverse de celle d'Aristote, il enseigne que le hasard précède la nature ; et de fait, laissant de côté la doctrine des lieux naturels et de la cause finale, il n'admet comme seule force active que la pesanteur : il observe d'ailleurs avec un soin nouveau le mouvement de chute et démontre son accélération, en faisant voir que la force avec laquelle le grave rencontre un obstacle croît avec l'espace parcouru. De la seule pesanteur aussi, il déduit la place relative des quatre éléments de bas en haut ; l'élément inférieur, comprimé, fait sortir de lui, comme une éponge qu'on presse l'élément supérieur qui se loge ainsi à sa surface ; il n'y a bien entendu pas d'éther, et le ciel est de nature ignée. Les différences de pesanteur qu'il y a entre ces corps sont dues aux vides plus ou moins grands qu'ils contiennent, et le vide est encore prouvé par la transmission de la lumière et de la chaleur qui ne peut se transmettre que par des milieux non matériels. Ainsi un ordre naturel (sans doute éternellement le même) peut naître d'une simple causalité mécanique : chute, condensation et traction expliquent tout. Il n'y a pas d'autre dieu que la nature qui, sans aucun sentiment, aucune forme, produit et engendre tous les êtres ; la forme n'a plus l'immobilité qu'elle avait chez Aristote ; le point initial et le point final du mouvement naissent et périssent comme le mouvement lui-même.

Citons encore l'historien Dicéarque, qui dans son histoire abrégée du peuple grec (2), reprend, avec une méthode positive,

(1) Plutarque, *De orbe in facie lunae*, chap. iv.
(2) Connue par Porphyre, *De l'Abstinence*, livre IV, chap. ii.

le vieux récit hésiodique des origines de l'histoire, distinguant, comme âges successifs, l'âge d'or où les hommes vivent dans le loisir et la paix, l'âge nomade où, avec la domestication des animaux, débutent la propriété, les rapines et la guerre, l'âge agricole, où ces traits s'accentuent.

Plus tard, Critolaüs, qui dirige l'école de 190 à 150, est à peine péripatéticien ; le dieu suprême devient une raison issue de l'éther impassible ; l'âme est aussi un éther raisonnable ; c'est lui, semble-t-il, qui, en morale, expose avec précision la doctrine considérée aux siècles suivants comme celle du péripatétisme, c'est que la vie conforme à la nature ne peut s'accomplir que par trois genres de biens, les biens de l'âme, les biens du corps et les biens extérieurs.

Spécialisation et tendance à un rationalisme implicitement hostile à la religion, tels sont donc les traits de l'aristotélisme vieillissant, philosophie peu populaire et qui céda vite devant l'universel succès des dogmatismes qui naquirent de suite après la mort d'Alexandre. Ils dérivent non de Platon et d'Aristote, mais des écoles d'un genre tout différent, issues elles aussi du socratisme, et dont il nous faut parler d'abord.

BIBLIOGRAPHIE

ŒUVRES

Édition de l'Académie de Berlin, par Bekker (t. I et II, 1831 ; tome III, traductions latines ; tome V, 1870 : *Index aristotelicus*, de Bonitz, et *Fragments*, par V. Rose).

Éditions partielles : *Métaphysique*, éd. Bonitz, Berlin, 1848-9 ; édit. Ross, Oxford, 1924 ; *Organon*, édit. Waitz, 1844-6 ; *De l'âme*, édit. Trendelenburg, 1833 ; *Ethique à Nicomaque*, édit. Burnet, 1900 ; *Politique*, édit. Newman, 1887-92 ; *Météorologiques*, édit. Ideler, 1834-36, édit. Fobes, 1919.

Traductions françaises : Œuvres complètes, par Barthélemy-Saint-Hilaire *Métaphysique*, I-III, par Colle, 1912-1922 ; *De l'âme*, par Rodier, 1900; *Physique*, II, par Hamelin, 1900 ; *Physique*, IV, 1-5, par Carteron, 1923 ; *Politique*, par Thurot : *Constitution d'Athènes*, par Haussoulier, 1892 ; *Éthique nichomachéenne*, liv. I. et II, par Souilhé et Cruchon, Archives de philosophie 1929 ; *Physique*, liv. I à IV, par Carteron. 1926.

ÉTUDES GÉNÉRALES

Hamelin, *Le système d'Aristote*, publié par Robin, 1920.
Piat, *Aristote*, 1903.
Lalo, *Aristote*, 1923.
Ross, *Aristotle*, Londres, 1923 ; trad. fr., Paris, 1930.
Jaeger, *Studien zur Enstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin, 1892.
Jaeger, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 1923.

ÉTUDES SPÉCIALES

I et II. — H. Maier, *Die Syllogistik des Aristoteles*, Tübingen, 1896-1900.
C. Thurot, *Études sur Aristote*, 1861.
M. Roland-Gosselin, *Les Méthodes de la définition d'après Aristote.* (Revue des sciences philosophiques et théologiques, 1912.)
Brunschwicg, *Qua ratione Aristoteles metaphysicam vim syllogismo inesse demonstraverit*, 1897.
Robin, *Sur la conception aristotélicienne de la causalité*, Archiv fur die Geschichte der Philosophie, 1909.
III à IV. IX. — Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, 1er vol., 1836 (réimprimé en 1920).
Robin, *La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, 1908.
VII et VII. X. — Carteron, *La Notion de Force dans le Système d'Aristote*, 1923.
Duhem, *Le Système du monde de Platon à Copernic*, tome I, p. 130-214, 1913.
XI. — Pouchet, *La Biologie aristotélique*, 1885.
XII et XIII. — Ollé-Laprune, *La Morale d'Aristote*, 1881,
Defourny, *Aristote. Théorie économique et société*, Louvain, 1914 ; *Aristote et l'éducation*, 1919 ; *Aristote et l'évolution sociale*, 1924
XIV. — Théophraste, *Caractères*, édit. Navarre, collection G. Budé, 1921 ; *Fragments*, édit. Teubner.
Bernays, *Theophrastos Schrift uber die Frommigkeit*, 1866.
Rodier, *La Physique de Straton de Lampsaque*, 1891.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE IV

Imp. des *Presses Universitaires de France*, Paris. — 1925. — 0387